

Kulcsár Árpád\*  
Értarcsa

## „A magától értetődő dolgok elmélete...”

Filozófiai és esztétikai vonások  
Ravasz László gyakorlati teológiai gondolkodásában\*\*

“A Theory of the Self-evident Matters”  
Philosophical and Aesthetical Features  
in László Ravasz’ Practical Theological Thinking.  
Abstract

In 1907 László Ravasz (1882–1975) came to lecture in practical theology at the Hungarian Reformed Theological University in Kolozsvár. Being only 25 years old, he felt the need for fresh theological thinking in this domain. As a student of both philosophy and theology, he developed his skills in both directions. His mentor in philosophy was *Károly Böhm*, who enormously influenced his thinking from the *neo-Kantian* philosophical perspective. In 1906 Ravasz wrote a PhD thesis about *Schopenhauer’s aesthetics*. A year later he drafted his *Introduction to practical theology*, his habilitation thesis. This work exposes the influence of neo-Kantianism, transforming the philosophical thesis into a so called *value-theology*.

In 1915 he published his main work, the *Homiletics*, which appears to be a useful handbook even according to today’s standards. In this study I analyse both the philosophical and aesthetical thinking of Ravasz, searching for answers to the following questions: To what extent did neo-Kantianism influence his practical theological theory? Why did he consider aesthetical values so important for practical theology? I attempt to demonstrate that his practical theology is rooted in neo-Kantian philosophy and aesthetics. This study aims to commemorate the centenary of *Homiletics*, as well as the 40<sup>th</sup> anniversary of Ravasz’ death.

*Keywords:* László Ravasz, philosophy, aesthetics, practical theology.

---

\* Kulcsár Árpád (Nagyvárad, 1977) a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben végezte teológiai tanulmányait (1996–2001), majd a Bihari Egyházmegye kisnyégerfalvi szórványgyülekezetében volt helyettes lelkész. 2002–2004 között a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetemen szerzett informatikatanári diplomát. 2004 óta az Értarcsai Református Egyházközség (Érmelléki Református Egyházmegye) lelképásztora. Doktorandusz a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen. Kutatási területei: gyakorlati teológia, homiletika, Ravasz László. 2010 óta az Érmelléki Református Egyházmegye gyülekezeti lapjának, a *Református Érmelléknek* alapító szerkesztője. 2011 és 2013 között a Partiumi Keresztény Egyetem Bölcsészettudományi Karán szerzett vallástudományi mesteri oklevelet. A 2014–2015-ös tanévben a kampeni Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerk missziológiai magiszterképzésében bővítette ismereteit ösztöndíjasként.

\*\* Ezt a hosszabb lélegzetvételű tanulmányt annak a kettős évfordulónak kapcsán tesszük közzé, hogy 100 évvel ezelőtt jelent meg Ravasz László (Bánffyhyunad, 1882. szept. 29. – Leányfalu, 1975. aug. 6.) *Homiletikája*, és hogy e jeles személyiség 40 esztendeje távozott az élők sorából.

Ravasz László erdélyi teológiatörténeti és szellemtörténeti jelentősége mindmáig kevésbé kutatott és feldolgozatlan. Ennek többféle oka is van. 1921-ben áttepedett Magyarországra, a II. világháború után pedig kizárták az egyházi életből, és többet nem publikálhatott. 1957-ben ellenforradalmárnak is bélyegezték, s művei ettől kezdve indexre kerültek, és a házkutatások alkalmával elkobozták őket.<sup>1</sup> Ezért a II. világháború előtt megjelent kötetei ritkaságnak számítanak. A tisztoztatás olyan szinten működött, hogy például a Királyhágómelléki Református Egyházkerület levéltárában semmi olyan anyag nem található, amely reá vonatkozna.<sup>2</sup> Magyarországon a rendszerváltásig – mint sok más személyről – nem volt szabad nyilvánosan beszélni róla.<sup>3</sup> Az a gyűjteményes kötet, amelyet halála előtt szerkesztett össze az 1945–1968 között keletkezett írásaiból és prédikációiból, 1988-ban jelenhetett meg Bernben, az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem gondozásában, s a még kiadatlan prédikációinak, valamint a bibliai könyvek magyarázatainak publikálása 1990 után kezdődött el.

Az egyértelműen bölcsészettudományi beállítottságú Ravasz László előbb az Eötvös Kollégiumba felvételizett.<sup>4</sup> Mivel ide nem jutott be, az Erdélyi Evangélikus-Református Egyházkerület frissen beindított Theológiai Fakultására iratkozott be Kolozsváron. I. és II. éves teológiai hallgatóként inkább a Böhm Károly által előadott általános filozófiát, erkölcsant, logikát, esztétikát, filozófiai enciklopédiát hallgatta szívesen a Magyar Királyi Ferenc József Tudományegyetemen. Böhm Károly pedig azon kevés hallgatók közé sorolta őt, akik értették is előadásait.<sup>5</sup> Szobatársa Ady Lajos, a költő Ady Endre testvére volt, s miután mindketten a *Kolozsvári Egyetemi Lapok* szerkesztőivé lettek, gyakran publikál is ebben főleg filozófiai, esztétikai és irodalomtörténeti témájú írásokat, illetve dolgozatokat. Kiváló képességeire egyházi előljárói is felfigyeltek, és III. évesként már püspöki titkárként és exmittált segédlelkészként is tevékenykedett. A lelkészképesítő vizsgadolgozatainak témáit a teológia tárgyköréből választotta (a predestináció; a gyülekezet és az *una sancta* egyházjogi kérdései), de a filozófia, az esztétika és az irodalomtörténet iránti érdeklődése továbbra sem lankadt.

1905 ősztől a Berliini Egyetemen hallgatott filozófiai és esztétikai előadásokat. Itt mélyült el Schopenhauer esztétikájában, de ugyanakkor a gyakorlati teo-

<sup>1</sup> Hermán M. János: Ravasz László egyházpolitikai üzenete. In: *Partiumi Egyetemi Szemle*, 2007/2, (7–13), 8.

<sup>2</sup> Hermán M. János: *Ravasz László egyházpolitikai üzenete*, 8.

<sup>3</sup> A csendet a Budapest Kálvin téri gyülekezet lelkipásztora, Tóth Károly törte meg 1982-ben, Ravasz László születésének 100. évfordulóján, mintegy ezzel tesztelve az akkori kommunista rendszer tűrőképességét. Uo.

<sup>4</sup> Ravasz László: *Magamról*. Theologia önéletrajzokban 1. Coetus-sorozat. Debrecen 1944, 11–12. Szüleiről, iskolai éveiről ld. még Ravasz László: Emlékezéseim. Kálvin Kiadó, Budapest 1992, 9–58. Kelemen Attila: Ravasz László (1882–1975). ...aki „útközben” volt... In: Kozma Zsolt (szerk.): Akik jó bizonyosságot nyertek. A Kolozsvári Református Teológia tanárai. 1895–1948. Kolozsvár 1996, (105–136) 105–108.

<sup>5</sup> Ravasz László: *Emlékezéseim*, 66.

lógia terén is képezte magát. 1906-ban Bánffyhunyadon volt segédlelkész, és itt készítette el a *Schopenhauer esztétikája*<sup>6</sup> című disszertációját. Sárospatakon gyorsított eljárással tette le szóbeli vizsgáit, és tarotta meg próbaelőadását, s így gyakorlati teológiából szerzett magántanári címet. Jellemző, hogy az 1907 júniusában megtartott doktori szigorlatának szóbeli része esztétikából, filozófiából és művészettörténetből állt.<sup>7</sup>

1907. szeptember 15-től mindössze 25 esztendősen lett a kolozsvári Theológiai Fakultás tanára.<sup>8</sup> A filozófia, az esztétika és az irodalomtörténet iránti érdeklődését nemcsak tanári pályája kezdetén őrizte meg, hanem később, dunamelléki püspök korában is, és ezeket odaadással művelte. Erről rövidebb-hosszabb lélegzetvételű dolgozatai is tanúskodnak, másrészt az figyelhető meg, hogy filozófiai és esztétikai ihletettségu gondolkodása áthatja a teológiai tárgyú írásait és igehirdetéseit is. Kelemen Attila ezt állapítja meg róla:

„Ravasz a teológiai liberalizmus világából indulva a vallástudomány historizmusának és pszichologizmusának hatásai alatt fejlődött, és alapos filozófiai iskolázáson ment keresztül.”<sup>9</sup>

Filozófiai munkásságának elismeréseként 1925-ben a Magyar Tudományos Akadémia tiszteletbeli tagjává választották. 1927-ben a *Pál Athénben* című tanulmányával tartotta meg székfoglaló beszédét. 1937–1940 között az Akadémia másodelnöke volt.<sup>10</sup> Őmaga így vall szellemi fejlődéséről, pályájáról:

„Azért hát, csak az ítélt meg engem, mint teológust igazán, aki egész életpályámat áttekinti, s ebből a személyes elvből, egzisztenciából magyarázza. Ez érteti meg, miként lett a modern teológusból az Ige teológusa; az antropológia mint adott helyet a kizárólagos teológiai felfogásnak, miként került az élmény helyére a kijelentés, a kegyes tudat helyére az Ige, az életelvek helyére a megtérés és újjászületés. Miként ment át a hangsúly a hiányérzetről a hálára, a felszabadulásról a szolgálatra, arról az örömről, hogy Isten az enyém, arra az örömré, hogy mi Istenéi vagyunk, az egyéniségről a közösségre, a szolgáló személyről a gyülekezetre, s közben erről az időközi és átmeneti, látható világról a láthatatlanra, örökkévalóra, amely eszkatologikus jelenvalósággal jegyez el és koboz el a maga számára.”<sup>11</sup>

Ez a dolgozat azt kívánja igazolni, hogy Ravasz László filozófusként és esztétaként művelte a gyakorlati teológiát. Igyekszik feltárni gondolkodásának filozófiai gyökerét, hogy tudniillik kik és milyen irányzatok voltak hatással reá, valamint azt is, hogy miként alakította ki filozófiai és esztétikai nézeteit, hogyan képviselte ezeket mindaddig, míg teológiai álláspontja más irányba nem terelte őt. A fordú-

<sup>6</sup> Ravasz László: *Schopenhauer aesthetikája*. Gombos Ferenc Könyvnyomdája, Kolozsvár 1907.

<sup>7</sup> Ravasz László: *Emlékezéseim*, 97–100. Kelemen Attila: *Ravasz László (1882–1975)*, 113.

<sup>8</sup> Vö. Kelemen Attila: *Ravasz László (1882–1975)*, 113–114.

<sup>9</sup> Kelemen Attila: Uo. 116.

<sup>10</sup> Uo. 122.

<sup>11</sup> Ravasz László: *Emlékezéseim*, 112.

lat nem nézeteinek megtagadását vagy megbánását eredményezte. Ezt sokkal inkább felülemelkedésként, magasabb szférákba való hatolásként élte meg.<sup>12</sup>

Először filozófiai gondolkodását, majd esztétikai nézeteit vizsgáljuk meg, s eközben szem előtt tartjuk, hogy ezek miként hatottak gyakorlati teológiai felfogására. Ravasz László nem zárkózott el a világ dolgai elől, és a mások iránt érzett felelősség, a prófétai hangnem, a felülről kapott indíttatás tudata jellemezte. Ezek készítetik arra, hogy elemezzen, értékeljen, kritikát fogalmazzon meg, befogadjon és elhatárolódjék, fel merje tární önmagát mások előtt, és minden helyzetben merje vállalni a maga álláspontját.<sup>13</sup> Szerb Antal így vélekedik felőle:

„[...] mint a nagy anglikán papok, ugyanolyan mértékben literátor, mint igehirdető. Mélységes irodalmi kultúra hatja át beszédeit, filozófiai műveit és irodalomtörténeti esszéit. Számára a művészi szépség elsőrendű élmény. [...] Nem megújítani akarja egyházát, hanem ébren és teljes intenzitásban megtartani a magyar kálvinizmus kulturális hivatását, belső frigyét az irodalommal, a filozófiával, mindennel, ami szellemi és magyar. Stílusában Prohászkaival rokon, de Prohászka lázas átlelkésültségét nála a szellem derűje, fegyelmezettsége helyettesíti, és az érzelmek szláv csapongását valami egységes magyar melankólia.”<sup>14</sup>

Szénási Sándor, aki utószót írt Ravasz László *Kis dogmatikájához*, azt jegyzi meg, hogy a cenzúra négy és fél évtizeden át mellőzte ezeket a sorokat Szerb Antal *Magyar irodalomtörténetéből*.<sup>15</sup> Szénási Sándor helyesen látja, hogy amikor a kereszténység roppant nagy teológiai rendszerét kívánta összefoglalni az 1950-es évek elején előadott, majd sok évtizeden át kéziratban porosodó *Kis dogmatikájában*, akkor a filozófus Ravasz csendben és alázatosan fogja vissza magát. Csupán a rendszerezésben, a kifejezésmódban marad filozófus, ugyanis a tartalmat illetően átengedi a helyet a teológiának. *Kis dogmatikájában* nem találunk filozófiai spekulációkat, öncélú fejtegetéseket, önmaga zsenialitásában tetszelgő bölcsekedést. Helyette az Ige teológiája szólal meg, amely háttérbe szorította a szubjektív idealizmus böhmi rendszerét.<sup>16</sup> Szintén Szénási Sándor jegyzi meg róla a bibliai zsolttárokhoz fűzött magyarázatai kapcsán, hogy a „legjelentéktelenebbnek” tűnő zsolttárból is az életet, a szépséget, a fontosságot hozza elő üzenetként.

„Úgy érezzük magunkat, mint amikor magányos, unatkozó múzeumi lődörgés után egy műtörténész vezet végig a tárlaton: mennyi észre nem vett szépség, mennyi nagyszerű jelbeszéd, üzenet, mennyi szívközelbe kerülő részlet!”<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Ravasz László: *Magamról*, 41–42.

<sup>13</sup> Vö. Uo. 16. és 32.

<sup>14</sup> Szerb Antal: *Magyar irodalomtörténet*. Tizennegyedik – teljes – kiadás. Magvető, Budapest 2005, 482.

<sup>15</sup> Ravasz László: *Kis dogmatika*. Az utószót írta Szénási Sándor. Kálvin Kiadó, Budapest 1990, 165.

<sup>16</sup> Uo. 166.

<sup>17</sup> Ravasz László: *Ószövetségi magyarázatok*. Az utószót írta Szénási Sándor. Kálvin Kiadó, Budapest 1993, 351.

Ez a dolgozat újszerű megközelítést kíván nyújtani, és pedig olyan módon, hogy egyfelől együtt tárgyalja Ravasz László filozófiai és esztétikai gondolkodását,<sup>18</sup> másfelől pedig úgy, hogy kimutaja ennek nyomait gyakorlati teológiai munkásságában. Már pályájának elején világosan látta, hogy amennyiben az esztétikát csupán az irodalom felől közelíti meg, úgy annak csak egyik lehetséges munkaterületéről jut el hozzá. Ezt időben korrigálta, és alapos filozófiai tanulmányok segítségével érkezett vissza az esztétika talajára, hogy ott most már sokkal magabiztosabban mozogjon. A tanulmányt így summázza a maga számára:

„Vajda Jánosról írt dolgozatomat úgy tekintetem, mint amivel bezárul filozófiátlan érdeklődésem korszaka.”<sup>19</sup>

## 1. Ravasz László filozófiai gondolkodása

Ravasz László gondolkodásában két jelentős korszakot különböztethetünk meg. Az első az újkantiánus és értékteológia határozza meg Böhm Károly filozófiájának égíse alatt, a másodikat pedig az Ige teológiája, mindenekelőtt Emil Brunner hatására.<sup>20</sup> Ez a dolgozat az első korszakkal foglalkozik, amelyet Vasady Béla így periodizált:

- a) a filozófiát a teológiánál többre értékelő, induló teológus időszak;
- b) a filozófiát a teológiával összeegyeztető teológus időszak;
- c) az egyetemes filozófiai alapokon szigorú kritikával dolgozó s mind több pozitívumot meglátó és láttató teológus időszak.<sup>21</sup>

Erről az időszakról így vallott:

„Filozófia és szisztematika teológia érdekelt, és különös érzésem volt az, hogy e két tárgyból minden előadás és minden fejtegetés egyszerre magától érthetővé

<sup>18</sup> Ravasz László filozófiai és esztétikai gondolkodását eddig még senki sem tárgyalta együtt. Hegedűs Lóránt kiértékeli egykori mestere filozófiai felfogását, de figyelmen kívül hagyja esztétikáját. Ld. Hegedűs Lóránt: *Újkantiánus és értékteológia*. Mundus Kiadó, Budapest 1996. Máté Farkas Zoltán pedig csak az esztétikáját elemzi, és nem foglalkozik a filozófiájával. Ld. Máté Farkas Zoltán: Ravasz László esztétikai gondolkodása. In: *Református Szemle* 2011/3, 263–285.

<sup>19</sup> Ravasz László: *Emlékezéseim*, 63.

<sup>20</sup> Vita tárgyát képezi, és ezért további alapos kutatásokat igényel, hogy Karl Barth tanítása mennyiben hatott Ravasz Lászlóra. Amint ezt le is jegyzi, Karl Barth *Kirchliche Dogmatik* című munkájának első kötetét már 1929-ben elolvasta észak-amerikai körútja alkalmával, és ettől kezdve folyamatosan foglalkozott Barth teológiájával. Ld. Ravasz László: *Magamról*, 38–39., valamint Ravasz László: *Emlékezéseim*, 111–112.; illetve Kozma Zsolt: Ravasz László erdélyi indulása. In: *Önazonosság és küldetés*. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2001 (99–104) 100.; Kozma Zsolt: Ravasz László erdélyi gyökerei és életműve. In: *Tegnap, ma és örökké*. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2010 (157–165) 162.; és Juhász Tamás: „Útközben voltam teológus” – Ravasz László munkásságának teológiai értékelése. In: *Confessio* 2008/1 (14–22) 16.

<sup>21</sup> Vasady Béla: A teológus Ravasz László. In: uő (szerk.): *És lőn világosság. Emlékkönyv Ravasz László hatvanadik életéve és dunamelléki püspökségének húszadik évfordulója alkalmából*. Franklin-Társulat, Budapest 1942, 59–138.

vált számomra, és emlékezetembe belenyomult. Nem ismertem nehézséget ennek a két tárgynak tanulásánál; úgy éreztem, mintha mindezt valaha halottam volna, csak elfelejtettem, s most, hogy olvasom, újra világosan eszembe jut Böhm Károlynak egy fél év alatt előadott [...], nagyon nehéz logikai kurzusát hat-nyolc óra alatt olyan jól megtanultam, hogy a colloquiumon még egy kis elismerés is hullott reám, olyan morzsa, amelyikből egy szem többet ér kosarakra való kenyereknél.”<sup>22</sup>

A kollokviummal kapcsolatban ezt olvashatjuk a *Magamról* című írásában:

„[...] összes tanáraink közül a legsúlyosabb egyéniség [Böhm Károly] [...] azt kérdezte, pap akarok-e lenni, azt mondtam: igen. El ne gypesedjék, mondta, s mikor kiadta az indexemet, kezét is fogott velem. [...] Lehetséges a lehetetlen: egy diák megérthette Böhmöt, és Böhm észrevehet egy diákot.”<sup>23</sup>

Makkai Sándor, aki az egyik legkiválóbb tanítványa és szolgatársa volt, így méltatta Ravasz Lászlót:

„[...] a magyar református egyházi irodalom legkiválóbb és eddig legmagasabb rangú képviselője. Szellemének ősvonásai a poéta és a filozófus, amelyek az aesthetában olvadtak össze, másfelől művészi látó- és szemléltető erővé egyesülnek a teológusban és igehirdetőben. A teológiát a pozitív, modern, építő irány fundamentumára vitte át, megőrizve a tudományosság és az evangéliumi hit teljes létérdekét, megalkotta a sajátos teológiai tudományt, a gyakorlati teológiának vallásos értékrendszerre és az értékrendszer megvalósítási módjának előíró tudománnyá való átformálásával újjáteremtette és ragyogó virágzássá érlelte az igehirdetést, maradandó becsű művészi alkotásokban fejezve ki az Igét, a magyar lélek számára [...] korszakalkotó jelentősége kétségtelen.”<sup>24</sup>

### 1.1. Újkantiánus értékteológia. A liberalizmus közvetítése

Az újkantiánus gondolkodásmód a liberális teológusokon keresztül szüremkedett be a 19. század református szellemi életébe. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher evangélikus lelkész és teológus Immanuel Kant filozófiáját közvetítette a maga teológiai felfogásával, amelyben megszűnik a racionalizmus negatív jellegű teológiája, hittanában pedig a pietisztikus kegyesség öröksége ötvöződik a filozófiai idealizmussal. A liberális törekvés a történeti alapú és konkrétan megfogalmazódó Jézus-kép megalkotásával kezdődött a teológiában. Schleiermacher feloldani kívánta az ortodoxia, a racionalizmus és a pietizmus közötti ellentéteket, és ezért magasabb egységet kívánt létrehozni belőlük. A pi-

<sup>22</sup> Ravasz László: Örök diákok. *Magamról*. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszédek, cikkek*. II., Franklin-Társulat, Budapest 1933, (305–307) 306.

<sup>23</sup> Ravasz László: *Magamról*, 15.

<sup>24</sup> Makkai Sándor: *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*. Minerva Nyomda, Kolozsvár 1925, 37.

etizmusból azt a gondolatot vette át, hogy a vallás nem tan, és nem morális cselekvés, hanem önálló, kedélyi és érzelmi realitás. Azonban a pietizmussal szemben azt hangsúlyozza, hogy ezt a realitást elfogulatlan, tiszta, tudományos vizsgálattal kell ellenőrizni, azzal *a nemes céllal*, hogy a vallás szellemének tisztasága és érvényesülése teljes legyen. Ez viszont azt eredményezte, hogy ebben az időben a teológia vallástudománnyá lett, amely később önálló tudományágként fejlődött tovább.<sup>25</sup>

A liberális teológia szabadelvűen törekedett összehangolni a vallást a tudományos világnézettel. Azonban ahol a vallásos és tudományos világnézet között ellentét mutatkozott, ott inkább a tudományos világnézetet tette magáévá, a Bibliát pedig mint mulandó formát vetette el azzal a meggyőződéssel, hogy ezzel a vallás érzelmi, benső igazságát menti meg.<sup>26</sup> *A vallás alapigazsága ugyanis: az egész Mindenség Istentől való feltétlen függése mind keletkezésében és létében, mind folyamatában és végső céljában.* A vallás e függés feltétlen voltának személyes érzelme. Ezt az érzületet, az érzelmi függést fenn kell tartani, viszont a világ keletkezésének, létének és folyamatának mikéntje tekintetében a tudománynak kell átengedni a kutatást. Ezt az álláspontot tette magáévá Kovács Ödön, a nagyenyedi teológiai akadémia Leidenben doktorált kiváló professzora is, aki így nyilatkozott tanári székfoglaló beszédében:

„A theologia ma már vallástudománnyá fejlődött, s mint a bölcsészeti, jogi, történeti tudományok tárgyaikat, úgy ez is tudományos álláspontról tárgyalja a vallást és az embert mint vallásos lényt.”<sup>27</sup>

Ez a felfogás tehát kritikai igazságkereséssel kíván eljutni a vallás tudományos megismerésére, illetve öntudatos, rendszeres birtoklására.<sup>28</sup>

Keresztes József, aki szintén nagyenyedi tanár volt, a Kovács Ödönéhez hasonló elvet vallott. Szerinte a Biblia valódi megértése a tudomány által lehetséges. Lejárt az ortodox bibliaértelmezés betűhitének ideje. A Biblia mindenestől emberi mű, és ennek emberi története van. Így aztán a Bibliából származó egyházi tanítás, az igehirdetés is inkább népszerűsített erkölcsstan, világnézet és erkölcsi irányzék, mintsem építő bizonyágtétel.<sup>29</sup> Ennek az eszmei áramlatnak említésre méltó képviselője volt id. Bartók György is, aki Hegedűs Lóránt szerint már az újkantiánus teológia első magyar képviselője, vagyis átmenetet képez a két irányzat között. Gazdag szellemi terméséből, amely elsősorban filozófiai és etikai művekből áll, az az álláspontja tanulságos, amelyet a *Vallás és élet, egyház és állam*<sup>30</sup> című tanulmányában képvisel: a vallás mint a tökéletes ideája, mint értékelő eszme kiirthatatlanul és legyőzhetetlenül munkálkodik az emberi

<sup>25</sup> Makkai Sándor: *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*, 10.

<sup>26</sup> Uo. 8.

<sup>27</sup> Idézi Makkai Sándor; uo. 10.

<sup>28</sup> Hegedűs Lóránt: *Újkantiánus és értékteológia*, 11.

<sup>29</sup> Uo. 14.

<sup>30</sup> Bartók György, id.: *Vallás és élet, egyház és állam*. Ellenzék-nyomda, Kolozsvár 1906, 1–83.

szellem életében. Ennek alapja az intelligencia a priori szerkezetében van, s így szükségképpenisége vitathatatlan. A vallás állandóan fejlődik. Legmagasabb foka a Krisztusban megvalósult szeretetvállalás, amely minden erkölcsiség és társadalom végső alapját képezi.<sup>31</sup>

Az újkantiánus teológia kiteljesedéséhez néhány más „határteológus”, Molnár Albert és Nagy Károly egyidejű közvetítésével érkezünk meg.

## 1.2. Az újkantiánus értékteológia. A tartalom

Az érték teológiája az újkantiánus kritikai idealizmusból született meg, vagyis abból a felismerésből, hogy a személyes gyakorlati keresztyénség pietizmusára épülő teológia éppen olyan egyoldalú, mint a csak világnézeti alapra helyezett tudományos teológia. A feladat ez volt: a kettőt magasabb egységbe foglalni, amelyben a személyes gyakorlati keresztyén élet és a világnézeti öntudatosság, azaz vallás és a tudomány olyan kapcsolatban áll, hogy egyiknek az érvényessége se szenvedjen csorbát a másik rovására.

A gond ott kezdődött, hogy az evangéliumi irány személyes keresztyénsége kultúra- és tudományellenesnek, a liberalizmus tudományossága pedig spekulatívnek mutatkozott, és így irreális vagy életidegen lett. Ebben a teológiatörténeti helyzetben szükségessé vált egy új teológiai rendszer kidolgozása, és ez Immanuel Kant és Böhm Károly filozófiai tételeinek felhasználásával született meg, majd a Schleiermacher–Ritschl–Pfleiderer–Baumgarten–Niebergall teológiatörténeti vonallal folytatódott.

A filozófiában adott volt a kopernikuszi fordulat: a megismerő szellem az ő képeiben alkotja meg a maga világát. Böhm gondolkodása ezen a ponton csatlakozik Kant filozófiájához. Ott veszi fel a fonalat, ahol az Kantnál véget ért, és erre épül fel fő műve, *Az ember és világa*. Böhm azokat az a priori elemeket hozza összefüggésbe egymással, amelyek világképünket alkotják, és felderíti ennek az elejétől a végéig alanyi világképnek a keletkezésével kapcsolatos utolsó magyarázati elvet is.

Az Én lényegét a projekció tevékenysége hivatott megőrizni. Az Én úgy védekezik minden ráható inger ellen, hogy azt kilöki magából, és ez a kivetítés vagy projekció. A kivetítés által önmagával szembe szegezi a ráható ingert, tudomásul veszi azt, s így úrrá lesz felette. A nem tudatos idegváltozásból, amelyet az inger fiziológiai hatása keltett, kép lesz. A szellem ebbe a képbe vetít bele vonásokat (ez még mindig nem tudatos állapotában teszi), s ezáltal rendezi el tárgyát, azaz a képet. Amikor a szellem már tudatosan fordul a kép felé, felfedezni benne a vonásokat. Ennek az alapvető ténynek a felderítéséből az következik, hogy a magunk világának megalkotása és megismerése egy és ugyanazon aktussal történik. Vagyis amikor a szellem megalkotja a képet, akkor egyszerűen fel is ismeri azt. A felismerés tehát tudatos utánképzése annak, amit a

<sup>31</sup> Hegedűs Lóránt: *Újkantiánus és értékteológia*, 23.



szellem nem tudatos változás alakjában létesített. A megismerés csak addig terjedhet, ameddig a preformált szellem alkata szerint képes képet alkotni.

A világ rendezett és egységes, mert az egységes szellem rendezett alkotása. Azért vagyunk képesek megérteni és felismerni annak egységét és rendezettségét, mert az a minden egyedben egyenlő és önmagával azonos emberi szellemnek közvetlen sajátos magamegélése, alkotása és vetülete. Az Én tulajdonképpen azt teszi tudatosan a maga birtokává, ami a külső világ hatására nem tudatosan volt benne. Ehhez a gondolathoz Böhm Károly az *Upanishád*ot idézi: amikor azt mondja, hogy a lélekben már benne van az egész világ. Vagyis minden megismerésnek két nélkülözhetetlen fázisa van: az önkéntelen alkotás és az öntudatos képzés. Viszont csak a kivetített kép öntudatos képzése az, amit megismerésnek nevezhetünk.<sup>32</sup>

Böhm Károly kritikai idealizmusa és szubjektív rendszere alkalmasnak bizonyult a vallásos élmény egész tartalmának megfogalmazására, és arra, hogy tudományos rendszerbe illessze az élet egészét. Rendszere modernnek, tapasztalattól levontnak volt mondható a maga korában. Ez a megismerő és értékelő szellemiség törvényeit kutatta az irreális metafizikai spekulációkkal szemben. Böhm erre az eredményre jut: amit a vallás kedélyként birtokol, az az öntudat előtt tudományos bizonyossággal ismétlődik meg. A Szellem a legfőbb érték és egyetlen valóság, s ennek tulajdona a tisztaság, az igazság, a szeretet és a szabadság.

Böhm Károly nem volt teológus. Ezért az új teológiai irányzat egyik legjelesebb tanítványának, Ravasz Lászlónak munkásságával bontakozik ki. Ő újragondolta Böhm filozófiáját, és felmutatta a vallásban azt az értékrendszert, amelyben annak építő ereje, életformáló hatalma rejlik.

Azt a kérdést, hogy Ravasz László miképpen viszonyult Böhm filozófiájához, egy további fejezetben fogjuk kifejteni. De hogy teljesebb képet nyerhessünk gondolkodásának minden forrásáról, néhány dolgot még fel kell tárni a teológia területéről. Ugyanis filozófiai gondolkodása szétválaszthatatlanul kapcsolódik teológiai felfogásához.

Ravasz László nem tud úgy filozófiát művelni, hogy közben ne működjék benne a keresztyén hit. Ugyanis a hit és a filozófia teljes mértékben összefonódnak gondolkodásában.<sup>33</sup> Számára a filozófia jó barát, eszköz, amelynek segítségével mint lelkész és egyetemi oktató a lehető legpontosabban tudja kifejteni teológiai gondolatait. Amiként a legkiválóbb elmék korábban is a filozófiát hívták segítségül, hogy tanításukat letisztult és logikus rendszerben fejthessék ki, ugyanúgy tett Ravasz László is. Találónan fogalmazza meg Wolfhart Pannenberg:

---

<sup>32</sup> Hegedűs Lóránt: *Újkantiánus és értékteológia*, 35.

<sup>33</sup> Vö. Ravasz László: *Magamról*, 16.

„A filozófia beható ismerete nélkül nem érhető meg a történelem során alakot öltött keresztyén tan, és nem alakítható ki önálló, megalapozott vélemény a keresztyén tan korunkban támasztott igazságigényéről.”<sup>34</sup>

Hegedűs Lóránt megállapítja, hogy Ravasz Lászlót Kant után elsősorban Schleiermacher, Ritschl, Pflleiderer, Baumgarten és Niebergall teológiai gondolkodása vezeti saját gondolkodásának kialakításában. Kanttal több írásában is foglalkozik. Az első „találkozásra” igencsak érdekes körülmények között került sor. Másodéves teológus diákként Debrecenbe küldték egy teológus diákkonferenciára. Mielőtt sor került volna a gályarabok emlékének megkoszorúzására, kiderül, hogy nincs jelen az ünnepi szónok, és hirtelen őt szemelték ki a szónoki feladatra, ő pedig vakmerően elvállalta ezt. Az ünnepség után dr. Erdős József újszövetséges tanár magához hívatta. Megdicsérte beszédéért, de kritikát is kapott tőle: túlságosan szintetikus, s ezért meg kell tanulnia analitikusan gondolkodni. Azonnal le is emelt egy kissé elhasználódott kötetet a könyvespolcáról, dedikálta, majd pedig átnyújtotta neki. A kötet Kant *A tiszta ész kritikája* című könyve volt.<sup>35</sup>

Egyik 1938-ban megjelent írásában<sup>36</sup> Kantot Aquinói Tamással veti össze. Úgy látja, hogy Aquinói gondolkodásában két világ ötvöződött: a görög gondolkodás és a keresztyén hittapasztalás, és e kettő ötvözete hozta létre a középkori katolicizmust. Akárcsak az ókori görögök, Aquinói Tamás is az ismeretből indult ki, de ő nem a világot, hanem Istent akarta megismerni és a róla szerzett ismereteket kívánta rendszerbe szedni, az irracionálist racionalizálni. Kant azt állította, hogy az ismeret nem olyan egyszerű dolog, mint ahogy azt addig gondolták. A dolgokat önmagukban soha nem ismerhetjük, hanem csak a róluk alakított alanyi képet. Ezeket a képeket a megismerő szellem alakítja. Az emberi ismeret élettevékenység, amellyel magamat építem bele a világba, s abban felismerem önmön szellemiségem törvényeit.<sup>37</sup>

„Az életnek az a tartalma, hogy az ember akarát. Az akarát erő, amelynek tárgya van. Ha az akaratot a tárgy mint cél határozza meg, heteronómia, ha önmagát határozza meg, autonómia támad: úgy kell cselekedj, hogy akarated maximái általános törvényadás elvei lehessenek. Ez a törvény parancs, mert nincs benne semmi rábeszélő, könyörgő: a priori, mert nem függ külső megegyezéstől, nem tapasztalás, vesződés útján jöttek rá az emberek, hanem lényük belső organizációján alapszik, végül szükségszerű, mert minden erkölcsi lényre egyaránt kötelező. Ez a kategorikus imperativus. Én, mint észlény, adom az erkölcsi törvényt magamnak mint érzeki lénynek: ebben van erkölcsi méltóságom. Mint empirikus lény hajlom meg e parancs előtt: ez a kötelesség; ha a kötelességet tisztán az

<sup>34</sup> Pannenberg, Wolfhart: *Teológia és filozófia. A két tudomány viszonya és közös története*. L'Harmattan, Budapest 2009, 11.

<sup>35</sup> Ravasz László: *Emlékezéseim*, 271–272.

<sup>36</sup> Ravasz László: Két nagy világtanító. Aquinói Tamás és Kant. In: uő: *Legyen világosság. Beszédek, írások*. III. kötet. Franklin-Társulat, Budapest 1938, 15–20.

<sup>37</sup> Uo. 16–17.

erkölcsi törvény iránti tiszteletből, minden más cél nélkül teljesítem, akkor hozom létre azt, ami a legnagyobb érték ezen a világon: az erkölcsi értéket. Szabadon, függetlenül az egész világtól, az erkölcsi törvény fensége előtt való meghajlással akarni és tenni a jót: ez az ember kiteljesedése, entelegeiája.”<sup>38</sup>

Aquinói Tamás egy másfélezer éves múlt csúcspontja volt, míg Kant egy beláthatatlan fejlődés kezdete. Aquinói kész és meg nem változtatható rendszert adott. Kant viszont álláspontot ad, elvet mond ki, amelyből ezernyi következtetést lehet levonni. Aquinói a filozófiát tette a teológia szolgálojává, és tanainak elutasítása a hitetlenséget jelentette, Kant pedig megszabadította a filozófiát a teológiától, sőt a metafizikától is. Megmentette a filozófia jellegét és méltóságát, és alkotó lelkeket teremtett. Aquinói viszont passzív, tükröző lelkeket keres, mert számára természetes, hogy a hit saját bizonyosságának igazolására felhasználjon valamilyen filozófiát. Kantnak pedig az a természetes, hogy a filozófiának nincsen szüksége vallási tantételekre.<sup>39</sup> Kant nem is annyira filozófiát, világnézetet adott, hanem inkább álláspontot, módszert. Talán meglepő Ravasz végkövetkeztése:

„Kant nagyobb szolgálatot tett a keresztyén hitnek, mint Aquinói Tamás: emez csak katolikussá tett egy filozófiát, de amaz megmentette a mindenkori filozófiát a mindenkori hit számára.”<sup>40</sup>

Egy másik dolgozatában<sup>41</sup> ismét kantiánusságáról tesz bizonyosságot, amikor azt állítja, hogy ki lehet mutatni: ahol Kant szellemi örökségében élő hitű emberek kerültek, ott lépett előre igazán nagyot a teológia. Bár a dolgozat nem Kantról szól, hanem Bartók Györgyről, kifejezetten megvédi Kantot még Bartókkal szemben is. Ez írás kapcsán Kant teológiai átírásáról beszélhetünk a teológia és a filozófia összeegyeztetésének jegyében. Ennek értelmében a kritika nem veszélyezteti a hitet, sőt a kritika azt segíti elő, hogy a hit tisztább fejlődési fokra jusson. A teológia nem vetheti meg a kritikát, különben visszasüllyed a skolasztika szintjére. A kritika segítségével lehet eloszlatni a kételyt, s ezért Ravasz László radikálisan fogalmaz, amikor erre a végkövetkeztetésre jut: a kritikát követelni kell! Viszont megjegyzi, hogy a kanti criticizmus fejlesztésre szorul, hogy építő criticizmus lehessen belőle, mégpedig olyan, amelyet Schleiermacher irányozott elő.<sup>42</sup>

Schleiermacher munkássága azt a jelentős eredményt hozta, hogy az etikai idealizmus a protestantizmus eszközevé vált a modern gondolkodás világában. A protestantizmus ezzel juttatta kifejezésére és érvényre a maga eszméit, sőt megmentette az evangéliumi protestáns vallásosságot az újkori gondolkodás világában, és pedig azért, hogy megragadta és egységes világnézeti formában fe-

<sup>38</sup> Ravasz László: *Két nagy világtanító. Aquinói Tamás és Kant*, 18–19.

<sup>39</sup> Uo. 19–20.

<sup>40</sup> Uo. 20.

<sup>41</sup> Ravasz László: Dr. Bartók György mint teológus. In: uő: *A Tháborhegy ormán*. Szerzői kiadás. Kolozsvár 1928, 9–44.

<sup>42</sup> Uo. 13.

jezte ki a vallásosság lényegét. Schleiermacher arra az eredményre jutott, hogy a dogma és a vallás két különböző dolog, ugyanis a vallás lényege ebben áll: a véges megérzi, hogy a végtelentől függ. A dogma pedig ennek a kedélyállapotnak fogalmi kifejezése.<sup>43</sup>

Albert Ritschl szerint a keresztyénséget az emeli időben minden más vallás fölé, hogy megoldja a többi vallásban maradt kérdést. Istent egy ítélet formájában ismerhetjük meg. Ez az ítélet a tudományban alkotott minden ítélettől tökéletesen különbözik: értékítélet formájában jelenik meg. Az értékítélet olyan ítélet, amelyben az emberi tapasztalás egy meghatározott tárgya értékének meghatározott létet tulajdonítunk.<sup>44</sup>

A modern pozitívizmus két fontos alakja is hatását érezteti Ravasz filozófiai-teológiai gondolkodásán, amely elsősorban a *Bevezetés a gyakorlati teológiába* című magántanári dolgozatán érzékelhető a legvilágosabban.<sup>45</sup> Ennek az irányzatnak Otto Baumgarten és Friedrich Niebergall a képviselői. A modern teológia azzal aratott győzelmet, hogy ötvözte a hitet a tudománnyal, és megsemmisítette az addigi „naiv” metafizikát, leszámolt évszázados dogmákkal, illetve kegyes szokásokkal. Viszont emellett szükséges volt az is, hogy a régi helyébe újat építsen. Az elméleti spekulációk szövögetése helyett a cél a keresztyénség újra felfedeztetése és az üdvbizonyosság megerősítése. A keresztyén élettapasztalást kell hirdetni, értéket kell adni az emberek számára, segíteni azoknak, akik élő kapcsolatba akarnak kerülni a keresztyénséggel. Összefoglalásként Hegedűs Lóránt szavait idézhetjük:

„[...] az értékteológia tehát Kanttól a teológia lehetséges és szükséges voltának biztosítékát, Schleiermachertől a vallás és a dogma megkülönböztetését, valamint a vallás életszerűségének és a teológia tudományos jellegének igényét, Ritschltől a keresztyén gyakorlati szellemet és a szabad kritikai teológia tudomány által megismert evangéliumnak a személyes átélésben való pozitív gyümölcsöztetését, Pfeilerderertől az emberi szellemnek a megváltás által Isten szellemével való egységéről vallott meggyőződést, a Baumgarten–Niebergall-iránytól pedig a modern élményszerűséget vette át, és építette be saját rendszerébe.”<sup>46</sup>

Ravasz László doktori dolgozata is tükrözi a filozófia iránt érzett tiszteletét, lelkesedését, azt a szándékát és örömét, amivel filozofálni akar, s amely szellemi élvezetet is nyújt neki. A filozófiában az igazságokat nem kitalálják, hanem megtalálják. Az ember egyik legnagyobb méltósága, hogy filozofálhat. Ennél már csak az nagyobb, hogy cselekedhetik annak a bölcsességnek az alapján, amelynek megismerésére eljutott. A filozófiai gondolkodás a szellem és értékei

<sup>43</sup> Ravasz László: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete. (Homiletika)*. Református Egyházi Könyvtár, XI. Szerk. Antal Géza. A Magyar Református Egyház kiadása, Pápa 1912, 143.

<sup>44</sup> Hegedűs Lóránt: *i. m.* 41.

<sup>45</sup> Ravasz László: *Bevezetés a gyakorlati teológiába. Theológiai magántanári vizsgálatra*. Ellenzék Nyomda, Kolozsvár 1907.

<sup>46</sup> Hegedűs Lóránt: *i. m.* 46.

érvényesülésének feltétele, és ezt állítja: „aki a philosophia ellen küzd, saját méltósága ellen tör”, s ha már gondolkodunk, miért ne gondolkodhatnánk helyesen?<sup>47</sup>

### 1.3. Újkantiánus értékteológia a gyakorlatban

Ravasz Lászlóban már teológus diákévei alatt kialakult ez a meggyőződés:

„[...] csak a szabad, kritikai tudományos szellem lehet hívő keresztyén, lehet igazi református, lehet igazi pap.”<sup>48</sup>

Ezért mondja életének erről az időszakáról, hogy nem érzett semmi ellentétet a filozófia és a teológia között:

„Úgy jártam a különböző előadásokra, mintha egyetlenegy fakultáson, egyetlenegy tudományos világnézet alapján egy életpályára készülnék.”<sup>49</sup>

Ekkoriban fogalmazódott meg benne, hogy doktori szigorlatot fog tenni, mégpedig filozófiából. Böhm Károly filozófiai szemináriumán Spinoza etikáját választotta, de a „filozofálás nagyon kemény munka” volt számára.<sup>50</sup> Úgy érezte, az erőfeszítésbe a csontjai is ropognak, de ugyanakkor megszilárdult benne az az álláspont, hogy nem lehet jó teológus az, aki ifjúkorában nem küzdötte át magát egy-két filozófiai rendszeren. A *Schopenhauer esztetikája* című doktori értekezésével a berlini tanulmányai után készült el, és még ugyanebben az évben megírta a *Bevezetés a gyakorlati teológiába* című magántanári dolgozatát is. Ez egyértelműen a böhmi filozófiai elvek hatása alatt készült. Az volt a meggyőződése, hogy erre kell felépítenie a teológia alaptételeit. A tudományokat már Arisztotelész is két részre osztotta fel: elméletiekre és gyakorlatiakra. Kant pedig a filozófiát, amely a „dolgok észismeretének elveit fogalmakban fejezi ki”, ugyancsak teoretikusra és praktikusra osztotta fel. Vagyis a filozófia véglegesen megállapította már,

„[...] hogy a világgép kettős magja: a lényeg és érték fogalma szerint ontológiai és axiológiai tudományok vannak, vagyis olyanok, amelyek közül az egyik azt kutatja, ami van, a másik azt, ami kell”<sup>51</sup>

Hegedűs Lórántnak feltűnik, hogy Ravasz László magántanári dolgozatában nemcsak a filozófiai alapkoncepció és a világszemlélet, hanem az egyháztan tekintetében is böhmi nézetek követhetőek nyomon. Böhm Károlyt idézi a dolgozat harmadik fejezetében is, amely *Az egyház életének functioi* címet viseli:

<sup>47</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*. Gombos Ferenc Könyvnyomdája, Kolozsvár 1907, 3.

<sup>48</sup> Ravasz László: *Magamról*, 16.

<sup>49</sup> Uo. 16.

<sup>50</sup> Uo. 19.

<sup>51</sup> Uő: *Bevezetés a gyakorlati teológiába*, 8.

„A társadalom élő lelkek funkcióinak proiciált, rendezett hálózata – ez az igazság. Célja nincs önmagában, hanem az egyes élő lélekben, amelytől szolgálati értelmet nyernek e hálózatnak szálai. Psychikai gépezet tehát, amelynek szervei gondolatok, érzések – szóval: emberi psychosisok. De az egésznek mozgó szíve az egyes élő lélek, amelynek megélt funkciói vetődnek ki a társadalom tagozódásában.”<sup>52</sup>

Erre mondja Ravasz László, hogy „ugyanezt a felfogást vittük át az egyházra mint vallásos társadalomra is”.<sup>53</sup>

De hogyan találkozik a hit és a filozófia? Hogyan fér össze ez a kettő? Ilyen és ezekhez hasonló kérdésekre adja meg a választ a Magyar Tudományos Akadémián 1928-ban elmondott székfoglaló beszédében, amelynek már a címe is sokat sejtet, és találóan ragadja meg a kiindulási ponthoz való abszolút lehetőséget: *Pál Athénben*.<sup>54</sup>

Pál apostol athéni látogatásában a hit és a filozófia, a vallás és a művészet találkozását látja. Az apostol által a keresztyénség és a hellenizmus kapcsolódik össze. A hellenizmus Nagy Sándorral kezdődik. Filozófiája a sztoa, amely monista. Ez elutasította a különféle magyarázó elveket, és egy princípiumra vezette vissza az egész világot. A dolgok mögött a világész rejlik, amely teremt, áthat és kormányoz. A világész itt egyenlő a lélekkel; de tulajdonképpen tűz.<sup>55</sup> Az ember fő célja,

„[...] hogy ezzel a világésszel és a belőle származó világrenddel harmóniában éljen, azaz a belátás irányítása mellett erényesen éljen, hogy a világtól független legyen és boldogságra jusson.”<sup>56</sup>

A hellenizmusban vallási szinkretizmus uralkodott. Ez azonban azt a gondolatot ébresztette az emberekben, hogy egyik istenség sem az igazi. Talán volt egy sejtés arról, hogy az összes mögött valójában csak egy van.<sup>57</sup> Mindaz, amit a hellenizmus mint igényt, vágyat, kérdést évszázadokon keresztül előkészített, Pál missziója felelettel, étellel, igével tölti be. A görög filozófia idővel kiüresedik, és a keresztyén hit rendszere jelenik meg mellette, amely mindent átvesz a görög filozófiából, de mindennel a keresztyénség örök igazságait önti formába.<sup>58</sup>

A Római Birodalomban, majd az azt követő Német-római Császárságban az állam és az egyház viszonylagos egységében a társadalom erői összpontosulnak.

<sup>52</sup> Ld. Böhm Károly: *Az ember és világa III. Axiológia vagy értéktan*. Stein János M. Kir. Egyet. Könyvkereskedése, Kolozsvár 1906, 272.

<sup>53</sup> Ravasz László: *Bevezetés a gyakorlati teológiába*, 58.

<sup>54</sup> Ravasz László: *Pál Athénben*. In: uő: *Isten rostájában. Beszéddek, írások*. III. kötet. Franklin-Társulat, Budapest é. n., 427–472.

<sup>55</sup> Uo. 436–437.

<sup>56</sup> Uo. 437.

<sup>57</sup> Uo. 437–438.

<sup>58</sup> Uo. 439–446.

„A tudomány csúcsa és betetőzője a kijelentett teológia, amely a görög filozófia fogalmi rendszerében dolgozta fel a keresztyén kinyilatkoztatás igazságait. A művészetnek tárgya, mecénása és inspirációja az egyház.”<sup>59</sup>

Az ellentét mindvégig megmaradt e két ellentétes világ, a keleti vallásos élmény és a hellenizmus között, „olyanok voltak, mint a gót csúcsív”.<sup>60</sup>

A középkor végén a hellenizmus kései virágzása bukkan fel: a reneszánsz, amely a keresztyén kultúra első nagy válságát is hozza. A reneszánsz az istenivel szembeállítja az emberit, az aszkézissel Epikurosz, a csodával a természetet, a teológiával a filológiát, a kijelentéssel a tudományt. Közben az egyházi koncepció is két nagy részre szakadt. Jellemző ugyanakkor a felvilágosodásra, hogy szekuláris, individualista. Ekkor lép a teológia helyére a tudomány, a tekintélyelvűség helyett a kritika, a gótikát a reneszánsz, majd a barokk pótolja. A politikában az imperializmus, a nacionalizmus, majd a kozmopolitizmus jelentkezik. Az emberek életstílusában a liberalizmus, a független morál, végül a relativizmus. A vallás közügy helyett magánügy lesz. A modern világban nem egy igaz egyház, hanem sok, egymással szemben egyenlőséget megkövetelő, független egyház jön létre. A keresztyén teológia alól kicsúszik a talaj, helyette és mellette megjelenik a vallástudomány, az összehasonlító vallástörténet. A középkori társadalomban az államhatalom az Istentől való legfőbb földi irányítószerv, amelynek mindenki feltétlen engedelmisséggel tartozik. Az egyénnek születésekor eldőlt a sorsa és az életstílusa. A társadalmi osztályok meghatározzák az ember jövőjét. A modern társadalomban az egyén választja meg a vezetőit, akiknek feladata megválasztóik érdekeit képviselni. A törvény előtt mindenki egyenlő, az ember értékét nem társadalmi állása, születése, hanem egyéni értéke adja meg. A parlamentarizmus liberalizmussá válik, a liberalizmust a demokrácia tölti be. Két társadalmi osztály alakul ki ebből: a tőkés és a munkás. Felmerül a kérdés: ki a javak igazi tulajdonosa: az egyén vagy a köz? Erre a kérdésre kétféle válasz érkezik, az egyik a kapitalizmusban ölt testet, míg a másik a szocializmusban (kommunizmusban).<sup>61</sup>

Az orosz forradalom és általában véve a bolsevizmus komoly veszélyt jelent nemcsak a kapitalista társadalmi rendszerre, hanem a keresztyénségre nézve is, mivel ez utóbbit az előbbi termékének tekinti.<sup>62</sup>

„[...] a bolsevizmus tagadja a lelket, és a test gyönyöreit és jogait prédikálja. Krisztus a szeretetet, lemondást, önfeláldozást hirdette: ők a gyűlöletet, ragadozást prédikálják. Krisztus az istenfiúságot proklamálta, ők már a divinitással szemben nemcsak a humanitást hirdetik, hanem az animalitást, sőt bestialitást. Krisztusnak szent volt a család, az anya, a szülő, a bolsevizmus hirdeti a szabad szerelmet, eltörli a családot, és a gyermeket felmenti a hála és az engedelmisség törvénye alól. A »Lenin kőtáblája« tökéletes ellentéte a Mózesének, mert ezt tar-

<sup>59</sup> Ravasz László: *Pál Athénben*, 446.

<sup>60</sup> Uo. 446–447.

<sup>61</sup> Uo. 447–451.

<sup>62</sup> Uo.

talmazza: Nincs Isten, őt imádni bűn, káromolni kötelesség, ünnepet szentelni sérelem az emberi méltóságon, apát-anyát tisztelni társadalomellenes, ölni szabad, ha erősebb vagy, lopni a legnemesebb emberi hivatás. A paráznaság épp olyan közömbös és szükséges életfunkció, mint a lélegzés, hamis tanúbizonyítás nincs, és a másét elkívánni éppen olyan állampolgári kötelesség, mint a hazaárulás megakadályozása. Mivel a Mózes törvényének foglalatja ez: légy ember, a Leniné: légy szabad felsőbbrendű állat. Nietzsche romantikus filozófiája a Lenin társadalmában ölt testet.<sup>63</sup>

A 20. század szellemi nagyhatalma a tudomány. Az előbbieken már kifejtette, hogy a görög világot a filozofálás jellemezte, a középkort a lelki gyakorlat, az indusokat a keleti kontempláció, a mai civilizációt pedig a technika és a sport, amely az emberi akarat és képesség határait hihetetlenül kinyújtotta, és a „kollektív mindenhatóságnak öntudatával töltötte el a lelkeket”.<sup>64</sup>

Ravasz László lehetőséget lát arra, hogy a keresztyénség bármelyik másik kultúrával ötvözve a széthullott világban újakat hozhat létre. Példának hozza fel Indiát, Japánt, Kínát és Afrikát. Nagy kérdés: vajon Krisztus és az emberiség találkozása továbbra is Földünk szellemtörténetének legnagyobb ügye és legfőbb kultúráképző ereje marad-e?<sup>65</sup> Világossá vált, hogy a tudomány most sem tud kielégítő feleletet adni arra, hogy honnan jövünk, és hova megyünk; mi az élet értéke, értelme és célja; mi a magyarázat a világ keletkezésére.<sup>66</sup> Úgy véli:

„A hitnek tehát megvan a világmagyarázó jelentősége, amely a világ objektív képén tartalmilag nem sokat változtat, de azokat új összefüggésbe hozza, s ezáltal egyfelől a lelket megnyugtatja, kibékíti, másfelől pedig olyan indítékot ad, aminőt sehonnan sem lehet venni, csak a vallásból.”<sup>67</sup>

Majd így kérdez:

„[...] van-e a hitnek és az ismeretnek, a vallásnak és a tudománynak egymáshoz való viszonyában valami olyan törvényszerűség, amely a megoldás kulcsát a kezünkbe adja?”<sup>68</sup>

Az emberi szellem nemcsak megismerő tevékenységet folytat (megfigyel, kutató, kísérletez, rendszerez, tapasztal, következtet), hanem miközben meghatározza önmagát, az Ént és a mást, vagyis a Nem-ént, megkülönböztet, érzékel, és képes magához kapcsolni egy mindenkinél nagyobb jelenlévőt, Istent. Az istenségbe való ősi belefogódzás tehát az életnek végső és teljes biztosítása, valami olyan velejárója, mint a tárgyaknak a nehézség és a kiteljesedés, az élőlényeknek a táplálkozás. A hit éppen olyan őstevékenység, mint az ismeret, magában véve

<sup>63</sup> Ravasz László: *Pál Athénben*, 451–452.

<sup>64</sup> Uo. 452–454.

<sup>65</sup> Uo. 458–460.

<sup>66</sup> Uo. 460.

<sup>67</sup> Uo.

<sup>68</sup> Uo. 461.



tökéletesen irracionális, azonban az egész világ képerre messze kiható magyarázó elvet jelentí.<sup>69</sup>

„[...] a hit és a vallás az emberi élet fenntartásának, kiteljesedésének, biztosításának olyan lendítő eszköze, amelyet nem pótolhat a világon semmi más, és amelynek szüksége életünk legmélyebb gyökereiből támad.”<sup>70</sup>

Vagyis a lélek beteggé válik a vallás nélkül, minél több ismerettel tömi meg magát, annál üresebb, sivárabb, ebből kifolyólag szomorúbb és sötétebb. Ugyanakkor ebben a vallási világképben érvényesülnie kell az ismeretnek és a tudománynak, másképp nyomorékká zsugorodik az emberi lélek. Tudomány és hit; hit és tudomány egyaránt kiegészítik egymást, mindkettő az emberiség egyetemes hasznára létező, mindkettő Istentől való, ezért is kell a kettőnek együtt járnia, másképp egyik sem tudja maradéktalanul és helyesen betölteni feladatát. Ezért van szükség teológiára is mint tudományra – vonja le Ravasz László a maga végkövetkeztetését ebben a gondolatsorban.<sup>71</sup>

Isten minden teremtményét nemcsak létre, hanem értékre rendelte. Az értéket pedig szüntelenül értékeli: vizsgálja, leméri, elemzi, számba veszi. Istennél minden pillanat a földi időből egyszerre teremtés, gondviselés és ítélet, de főleg mindenekfelett: kegyelem. Az ember erkölcsi méltósága abból fakad, hogy Istennek engedelmessé válni nem kényszerűségeből fog, mint amely törvény eleve megvan benne, és kötelezi, hanem szabad választásából.<sup>72</sup>

„A vállalkozás tulajdonképpen az Istentől megadott életparancsnak Isten iránti hódolatából való öntudatos magamévá tétele, a »legyen meg a te akaratod« imádság szellemében.”<sup>73</sup>

Isten nemcsak saját magamat bízta rám, hanem ő önmagát is reám bízta. Az értéket nemcsak megőrizni kell (pl. jószág, igazság), hanem szüntelenül meg is kell valósítani. A felelősség tartalma a szeretet. Érték az, amit Isten szeret.<sup>74</sup>

A különböző világnézetek különféleképpen szemlélik az életet. Vannak szélsőségesek, amelyek csak a szépet és a jót, mások pedig csak a rosszat, a kínt, a fájdalmat, a keserűséget látják. Vannak olyanok is, amelyek a kettő közötti egyensúly arányát vizsgálják. A klasszikus görög filozófia hajnalán mindent örömtelnek láttak: a lét a legmagasabb funkció, az élet nagyszerű kiváltság és alkalom az öröme, amely által eljuthatunk a boldogság állapotába. Ravasz László ezen a ponton von párhuzamot a görög filozófia optimizmusa és ennek 19. századi torz változata között, amikor Friedrich Wilhelm Nietzsche az egész világ létét az egyén, az emberfeletti ember kibontakozásának szempontjából ha-

<sup>69</sup> Ravasz László: *Pál Athénben*, 461–466.

<sup>70</sup> Uo. 466.

<sup>71</sup> Uo. 467–470.

<sup>72</sup> Ravasz László: A felelősség. In: uő: *Isten rostjában. Beszédek, írások*. II., 352–453.

<sup>73</sup> Uo. 354.

<sup>74</sup> Uo. 356–358.

tározta meg: minden azért van, hogy az Übermensch szolgálja, és mindent félre kell tenni és meg kell semmisíteni, ami gátolná kibontakozását. Ez a „milliók egyért” felfogás. A Nietzsche-féle optimizmus ott bukott meg, hogy nem ismerte el a jóságot, és azt gyengeségnek, egyenesen akadálnak tekintette.<sup>75</sup>

Az evolucionista világnézet azt vallja, hogy a lét szakadatlanul fejlődik, gazdagabbá, mélyebbé, könnyebbé és szebbé válik. Ezzel szemben Buddha tanításai a pesszimista hangvételt ütötték meg. Az életet meg kell tagadni, törekedni kell arra, hogy kikerüljünk a körforgásból. A felejtés minden bölcsességnek, boldogságnak, üdvösségnek előfeltétele, a semmi előszobája, kapu, a megoldás pedig a nirvánába való eljutás. Buddha tanai Arthur Schopenhauer filozófiájában törnek be az európai görög–római kultúrába. Ő úgy látta, hogy a világ lényege az önmagát marcangoló, értelmetlen és vad akarat. Az emberben öntudatossá válik a világ értelmetlensége, ellentmondása. Az élet maga fájdalom: lenni annyi, mint kint okozni és kint érezni. Az öröm a fájdalom hiánya. Az élet értelmetlen, a sors ostoba. Erre a művészet hoz valamelyest enyhülést, amelyben a lélek érdektelenné válik, és magát az ideált szemléli örök zavartalanságban. Ez viszont csak rövid ideig nyújt menekülést a lélek számára, és emiatt még fájdalmasabb a visszatérés a világ gyötrelmeibe. Ezért meg kell tagadnunk az életakaratot. Az abszolút aszkéta, a szent ember képes megváltani önmagát lemondásának erejével. A belátás, a szent intuitív pillantása vezet ki az élet rettentő örvényeiből.<sup>76</sup>

Hogy a felejtés bekövetkezzék, a görögöknél a Létke patakjából kell inni a halál után. Ezzel a lélek megnyugszik, és semmi sem hívja vissza az életbe. A zsidóknál a felejtés egyenesen bűn. A Szentírás parancsokkal sürget arra, hogy emlékezni kell Isten nagyságos tetteire, rendelkezéseire, parancsaira. Ravasz László színpadhoz hasonlítja a lélek szerkezetét. A színpad sötét éjjelt jelenít meg, egyik részében folyik a dráma, és ahol a szereplők beszélnek és harcolnak, egy tenyérnyi folton fény követi őket.<sup>77</sup>

„A dráma maga a lélek élete. A megvilágosított folt pedig az öntudat. [...] A léleknek csak egy kicsiny részére esik az öntudat világossága. Ezentúl mélyen, jobbra és balra, beláthatatlan méretekben gondolatok, képek, emlékek vannak felhalmozva, s ezek bármikor megjelenhetnek. A megjelenést előhívó erő az emlékezet, a megjelenés hiánya, elmaradása a felejtés. [...] Proustnak éppen az a művészi nagysága, hogy ennek a leírásában, realizálásában páratlan mester.”<sup>78</sup>

Platón megoldása a szélsőséges felfogásokkal szemben: két világ van, az egyik a láthatatlan, de valóságos, az eszméknek, az ideáknak a világa, és az árnyékvilág, amit mi életnek nevezünk. Minden rossz onnan származik, hogy ez a nem való világ anyaghoz, testhez, időhöz és térhez van kötve. Platón ezen

<sup>75</sup> Ravasz László: Optimizmus és pesszimizmus. In: uő: *A Tháborhegy ormán*. Szerzői kiadás, Kolozsvár 1928, (76–84) 76–77.

<sup>76</sup> Uo. 77–80.

<sup>77</sup> Ravasz László: A felejtés. In: uő: *Isten rostjában. Beszédek, írások*. II., (344–349) 344–345.

<sup>78</sup> Uo. 345.

gondolata volt a váza azoknak a tanításoknak, amelyeket a keresztyén teológia nyújtott például a középkorban. Van földi és van mennyei világ. Ez a két világ térben különbözik egymástól.<sup>79</sup>

Egy másik keresztyén felfogás még mindig az előbbi platóni gondolat analógiájára azt vallja, hogy a két világ minőségben és rendjében különbözik egymástól. Az egész teremtett mindenség egy értékpiramis, amelynek csúcsán az Isten képmására teremtett ember áll. Ez az istenkép a világérték, a teremtésnek nagy alapeszméje. Ez azonban a bűneset miatt megromlott, innen származik a világon minden romlás és gyötrelem. A világmentésnek tehát etikai okai vannak, személyes felelősség terhel bennünket a világban lévő rossz dolgok miatt. Az ember a saját hibája miatt szenved, amit saját maga okozott.<sup>80</sup> Ravasz úgy látja:

„[...] az evangéliumi keresztyénség betetőzte a pesszimista világfelfogást azzal, hogy komolyan veszi az eredendő bűn következményeit.

De ugyanakkor betetőz minden optimizmust, a szabadulásnak és a váltságnak hirdetése által.”<sup>81</sup>

Ezen a ponton optimizmus és pesszimizmus feloldódnak az áldozatban és a misszióban.<sup>82</sup>

Az emberiség a modern tudomány és gondolkodás vezérlete alatt két fontos felismerésre tett szert: nem a jellem alakítja a sorsot, hanem a sors alakítja a jellemet, valamint, hogy van ártatlan szenvedés is, nemcsak megérdemelt. A világháború hatására a régi etikai világfelfogás megsemmisült, helyette az lett az alapmeggyőződés, hogy az erőnek van igaza és joga. Ebből következik, hogy a világépítés érdekében erőtermelést, erőfokozást kell végbevinni. A világ középpontjába a feltétlen, egyedül önmagával számoló emberi akarat került. A sors tehát többé már nem jellem, hanem akarat.<sup>83</sup>

„[...] Isten ennek a világnak a szerkezetébe törvényadó hatalmával a maga örök erkölcsi követeléseit, hogy így fejezzem ki magam, *művészeti alapmeggyőződéseit* is beleépítette. Mindaz, ami ezeket az alapgondolatokat megsérti, figyelmen kívül hagyja, *bűn*, s mint ilyen, elsőrendű és örök sorsalakító.”<sup>84</sup>

A 20. századi egzisztenciális filozófia egyetemes kérdéssel foglalkozik: a lét vagy nemlét lett a legégetőbb kérdés. A továbbfejlődés és az rendeződés helyett a fennmaradás vagy a megszűnés veszélye fenyegeti az embert, a nemzetet és az egyházat. A lét kérdéséhez a szükség gondolata adja a kulcsot. A lét kérdése is akkor merül fel, ha valami veszélyezteti a létet. A filozófiának már régen kifejtett és bebizonyított tézise, hogy a lét szükségből ered. Amire szükség van, az

<sup>79</sup> Ravasz László: *Optimizmus és pesszimizmus*, 81–82.

<sup>80</sup> Uo. 82–83.

<sup>81</sup> Uo. 83.

<sup>82</sup> Uo. 84.

<sup>83</sup> Ravasz László: Sors és bűn. In: uő: *Isten rostájában. Beszéddek, írások*. II. (309–314) 310–311.

<sup>84</sup> Uo. 314.

létezik, vagy életre fog jönni, meg fog valósulni. Amire nincs szükség, az már „halálra van ítélve”, meg fog szűnni, mert felesleges.<sup>85</sup>

Ha feltesszük azt a kérdést, hogy mi az élet célja, különféle válaszokat kapunk.<sup>86</sup> Ravasz László azonnal Schopenhauer gondolatait vezeti fel első válaszként. Az életnek nincs célja:

„[...] az élet valami brutális és gonosz akaratnak kivirágzása, felbugyborékolása, amelynek nincsen semmi értelme, és magában véve rossz. A legnagyobb csapás: *lenni*, egyetlen jó van: a *semmi*. Az élet olyan, mint a lejtőről lerohanó szekér: szaladnia kell, hogy önmagát fenntartsa. [...] Nincs más mód megszabadulni az élettől, csak a tökéletes önmegtagadás, minden vágyának a kiöldöklése, az örök csendnek érzéstelen nirvánája. Miért vagy itt? [...] azért vagyok, hogy ne legyek. mindezt azért kell tennem, mert egyetlenegy szenvedés van a világon, az *élet*, és ezt nem lehet másképpen megölni, csak a *vágytalanítással*.”

Az életnek célja maga az élet, vallotta *Nietzsche*, mert maga az élet a legfőbb jó, a lét és az érték legmagasabb foka és boldog násza: az az élet, mely reám nézve és bennem lesz valóság, erő, tulajdon, személyes hatalom.”<sup>87</sup>

A világ, amely körülvesz bennünket, változó, fejlődő és megújuló jelenségeiben a szemünk láttára formálódó óriási műalkotás képét mutatja, amely önmagáért van. Egyedül az öntudatos lény nem mondhatja azt, hogy önmagáért van. Az öntudatos ember élete céljául mit tud megnevezni? Kétféle válasz is érkezik: az élet célja magában az emberben van, illetve, hogy az élet célja önmagunkon kívül van. Ravasz az első esetébe sorolja mindazokat, akik a földi életben keresik az örömet és a boldogságot, de ez nem a helyes út. A másodikba sorolja a külső célokat, hogy valaki szülő, művész, hadvezér, egyházi szolga. De a felelet, amelyet a kérdésre keres, nagyobb, mint amit a történelem tudna adni, mert ennek a lehető legáltalánosabbnak kell lennie, hogy minden ember beleférjen. Ezt pedig a hit. Az emberi élet célja: megismerni Istent. Ez az a cél, amelyik mindenkinek egyformán szól, és nem függ semmiféle külső tényezőtől. Minden élő képes elfogadni, mert semmi más feltételhez nincsen kötve, csak ahhoz, hogy elfogadja.<sup>88</sup>

„Ez a legnagyobb *alkotás*. [...] Ez minden igazságnak a forrásához való megérkezés, a legnagyobb rendű ismerete, ami a maga fényességében úgy viszonylik a ragyogó filozófiához, mint az átvilágított felhő rebbenő félhomálya a cikázó vilámlám fényéhez. És ez a legmagasabb rendű szépségzemplélet és szépségalkotás. Valami különös és győzelmes művészet, amelynek közönsége az angyalok, alkotása az örökkévalóság képcsarnokait tölti meg.”<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Ravasz László: Törvényadó szükség. In: uő: *Legyen világosság. Beszédek, írások*. II. kötet. Franklin-Társulat, Budapest é. n. 500–504.

<sup>86</sup> Ld. Ravasz László: A cél. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszédek, cikkek*. II. 15–23.

<sup>87</sup> Ravasz László: *A cél*, 16–17.

<sup>88</sup> Uo. 17–21.

<sup>89</sup> Uo. 22–23.

A világ két nagy részre oszlik: a lét és a cselekvés világára. A lét ezt jelenti: ami van, a lényeg, a cselekvés pedig azt, aminek lennie kell, s ami az érték ebben a világban. Vajon értékes-e még az élet, és ha igen, miért? Az élet azért értékes, mert van benne valami magasabb rendű; isteni minőség nyilvánulhat meg benne, amely önmagában véve értékes. Ez természetesen a keresztyénség válasza. Önmagában minden hozzáadás nélküli abszolút érték maga a szellem. „A szellem a humanitásban a divinitas.”<sup>90</sup> A szellem, az önmérték négy ágra oszlik: igazság, jóság, szépség és szentség. Az igazság az azonosság, a különbség, valamint a középkizárás elveiből épül fel. Ravasz László szerint világos, hogy egész külső és belső világunk az igazság oszlopán áll. A jóság a szellem isteni minőségként, tiszta és örök jóakaratként jelenik meg. A jóságot akarni kell.<sup>91</sup>

„Jó az akarat akkor, ha szabadon, minden kényszertől, számítástól és érdektől mentesen, tisztán erkölcsi törvény előtt való hódolatból teszi a jót. Vagyis jó az akarat akkor, ha egybehangelődött az örök szellemmel, Isten akaratával.”<sup>92</sup>

A szépség művészi pillantás, amivel átteremtjük a világot. Legtöbb szépséget maga az Isten lát, és minden szépségnek ő a forrása. Ezért igaz az, hogy a szépségben Istennel találkozunk. A szentség az Istennel való találkozás tere.<sup>93</sup>

Szükséges azonban, hogy az ember önmagával is találkozzék, mert a helyes önismeret hasznunkra válik. Viszont az a gond, hogy nem lehetünk önmagunk bírái, ugyanis saját magunkról helytelen fogalmaink vannak, és önmagunkat igazoljuk.<sup>94</sup> Mivel „az embert önmagából megérteni annyit jelent, mint lefokozni”, csak Istentől lehet megérteni őt, „és Istent önmagából”. Isten műalkotása az alkat és a sors, és a kettő nagyszerű egysége az egyéniség. Ezeket nemcsak Istennel kell megérteni, hanem Istennel kell mérni is.<sup>95</sup> Ravasz László a *Mennyit ér az ember?* című írásában is fogalalkozik ezzel a gondolatsorral, amelyet így zár:

„[...] az ember ebben a világban annyit ér, amennyi kegyelmet meg tud ragadni, és amennyi kegyelem árad belőle.”<sup>96</sup>

A biztosítótársaságok kiszámították, mennyit ér pénzben egy ember élete. Mások azt számították ki, hogy mennyi hasznosítható ásványi anyagot lehet kinyerni egy emberi testből. Ismét mások abból a szempontból nézték az embert, hogy mennyi hasznot hajt. Az emberben lévő igazi érték viszont a lélek, amit nem lehet mennyiségi eszközökkel megragadni.<sup>97</sup>

<sup>90</sup> Ravasz László: Az élet oszlopai. In: uő: *A Tháborhegy ormán* (85–91) 85–86.

<sup>91</sup> Uo. 87–89.

<sup>92</sup> Uo. 89.

<sup>93</sup> Uo. 90–91.

<sup>94</sup> Ravasz László: Találkozás önmagunkkal. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszédek, cikkek*. II. (24–33) 27–28.

<sup>95</sup> Uo. 29–31.

<sup>96</sup> Ravasz László: Mennyit ér az ember? In: uő: *Legyen világosság. Beszédek, írások*. II. (458–463).

<sup>97</sup> Uo. 458–461.

Ravasz László ezt a kérdést az animalitás szempontjából is megközelíti a kor természettudományos ismeretei alapján.<sup>98</sup> Mennyiben hasonlít az ember az állatra? A biológiai, evolucionista elmélet ellenében arra a következtetésre jut, hogy az embert nem lehet csupán élettani, anatómiai, biokémiai tulajdonságok alapján meghatározni, mert ott vannak még a lélektani, erkölcsi és szellemi képességei is. Ugyanakkor a sokszor nagyon meggyőzőnek tűnő természettudományos fejtegetések mellett jól látja, hogy az evolucionizmus csupán egy elmélet, amelyet még nem (és azóta sem) sikerült megnyugtatóan bizonyítani. Ember és állat között sehol sincsen kétségbevonhatatlanul kimutatva az azonosság. A legpontosabb embertani és őslénytani kutatásnak is be kell vallania, hogy nem sikerült tökéletesen helyreállítania a folytonosságot az emberi rend és az állati rend között.<sup>99</sup> Végső következtetése pedig ez: „a humanitás a divinitás felé tartó úton valósul meg”, mert lényege a haladás az animalitástól a divinitás felé. Az ember út az állattól az Istenig.”<sup>100</sup>

Kicsoda tehát az ember? – teszi fel a kérdést már az 1918-ban elhangzott előadásában.<sup>101</sup> Ezúttal a tegnapi, a mai, és a holnapi emberről beszél. A tegnapi ember szelleme úgy fogja fel az őt körülvevő világot legelső megnyilatkozásai-ban, hogy abban minden, amit érzékel, csak őmiatta van. Mihelyt meg akarja nyerni azokat, amelyekről úgy gondolja, hogy vele rokonszenveznek, és megpróbálja elszigetelni azokat, amelyeket ártóaknak tart, kialakul az, amit vallásnak nevezünk. A mítoszban nemcsak a vallásnak van helye, hanem a filozófiának is. Az ember azzal, hogy étellel tölti meg a körülötte lévő tárgyakat, nemcsak fejlődik, de magyaráz is. A vallás kapcsolni, integrálni kíván, s ennek érdekében differenciál; a filozófia differenciálni akar, és ennek érdekében integrál.<sup>102</sup>

Szókratész az embert állította a görög gondolkodás központjába: „az ember a lét virága, tehát engedni kell, hogy teljes pompájában kifejlődjék”.<sup>103</sup> Az életnek az a célja, hogy megismerjük a jót, amit csak itt, ebben a földi életben lehet, és ezt követni, cselekedni kell, mert ez a lehető legtöbb boldogságot hozza el számunkra. Ennél többre vágni itt a földi életben nem is lehet. Fontos az öröm, a harmónia, hogy jól érezzük magunkat.<sup>104</sup> Ravasz László úgy látja, hogy ebből a felfogásból ez következik:

„Maga a földi élet egy öntudatos művészi alkotás, s ezért önmagában befejezett, magán felüli és kívüli értelemre nem utaló, öncélú egész.”<sup>105</sup>

<sup>98</sup> Ld. Ravasz László: Hol van az ember? In: uő: *Legyen világosság. Beszédetek, írások*. II. (505–512) 512.

<sup>99</sup> Ravasz László: *Hol van az ember?* 507–511.

<sup>100</sup> Uo. 512.

<sup>101</sup> Ravasz László: Kicsoda az ember? In: uő: *A Tháborhegy ormán*, 44–69.

<sup>102</sup> Uo. 45–46.

<sup>103</sup> Ravasz László: *Kicsoda az ember?*, 46.

<sup>104</sup> Uo. 46–47.

<sup>105</sup> Uo. 47.

A görög zsenialitást a római jog rendszerező világa váltja fel, amely az egységes birodalmat, egységes nyelvet, egységes jogrendszert és egyenlő feltételeket biztosít Róma polgárainak, hogy egyéniségüket, akaratukat kibontakoztassák és fejleszthessék,<sup>106</sup> mégis

„Alig van nagyobb ellentét, mint az antik embereszmény és a keresztyénség embereszménye között.”<sup>107</sup>

Az egyik a természet, a másik a természetfölötti alapján áll. Az egyik célja az emberi kultúra kifejlesztése, a másikonak: ennek a világnak az erői alóli felszabadulás, a megváltás. Az antik világ sugallata a jól ismert mondás: Ismerd meg önmagad! – azaz légy önmagad, bontakoztasd ki azt, ami benned van. A keresztyénség válasza: légy más, változtasd meg magadat. A hellenizmus azt üzeni: ami van, az jó, ebben a világban kell berendezkedni, a bölcsesség mindenek felett áll. Eszményképe: a hős, a hőosz. A keresztyénség ezzel szemben azt mondja: ami van, az rossz, csak a lehetőség a jó, nincs itt maradandó városunk. A bölcsességet Isten magának tartotta meg, és annak jelenti ki, akinek akarja, például a világ bolondjainak, hogy megszégyenítsé a bölcséket (1Kor 1,18–21.27). A keresztyénség eszményképe a vértanú, aki abban közös a hőrosszal, hogy mindkettő legyőz másokat, de teljesen más módszerekkel és célokkal.<sup>108</sup>

Platón ideatana lett a középkori miszticizmus alapja, amelyben az ember a maga természeti, érzéki mivoltából örök vágygal tör a transzcendens isteni valóság felé. Az istenivel való életegységet két úton lehet elérni: az ész útján, a szemlélődésben, és az akarat útján a gyakorlati életben. A középkori felfogás szerint az emberek az egyház intézményén át nyerik el üdvüket. Isten azért hozta létre az egyházat, hogy általa a hitben nevelje, és az üdvösségre vezesse a keresztyéneket. Nekik az a feladatuk, hogy elfogadják ezeket. Azonban a divinitás időközben csupán egy vékony máz lett, míg az ember továbbra is a maga antik, pogány humanitásában maradt. Nem kellett értenie semmit, ami az egyházban történt, csak feltétel nélkül elfogadnia, és az egyházat mindenekelőtt sérthetetlenként tisztelni. Az embert a pokoltól való félelem hajtja az egyházhoz, amely kiutat kínál ebből az állapotból.<sup>109</sup>

Dürer *Szent Hieronymus* című karcát a középkor fotográfiájának is tartják.

„A lélek indulatai, ezek a vad állatok, mélyen, apokalyptikus csendben szunyadnak; a szobában a béke és a nyugalom honol; a szív vágytalan; a lélek örök magasságban jár, s az ember boldog és szent.”<sup>110</sup>

Ravasz számára azonban a metszet mást jelent. A képen látható halálfej egyszer vigyorogni kezd; az alvó állatok vad ösztöneikre ébrednek; Jeromos rá-

<sup>106</sup> Ravasz László: *Kicsoda az ember?*, 47–48.

<sup>107</sup> Uo. 48.

<sup>108</sup> Uo. 48–50.

<sup>109</sup> Uo. 50–52.

<sup>110</sup> Uo. 52–53.

döbben magányára, az ablakon betűző fény nem a Nap békés, boldog sugarai, hanem a támadó forradalmak vérvörös hajnala. Arcáról eltűnik a glória, az új világ forgatagában új ember születik, a mai ember, a modern ember.<sup>111</sup>

Az alvó antik ember újraébred a reneszánszban.

„A renaissance magyarázatát adja, hogy az emberiség még nem volt megérve a keresztyénségre, hogy kitört belőle az ősi ember, a természetes ember. A renaissance azt mutatja, hogy kultúránk csak külsejében lett keresztyén; belsejében megmaradt pogánynak. A renaissance egy nagy segélykiáltás, felhívás módszer-változtatásra: nem lehet *kívülről* megváltoztatni az embert, *belülről* kell megragadni.”<sup>112</sup>

Ezt a belülről történő átformálódást a reformáció kísérte meg.

„A renaissance azért egyházellenes, mert vallásellenes, a reformáció azért tör az egyház ellen, mert több, teljesebb, gazdagabb vallásosságra törekszik. Leonardo sokallta a hitet, ezért képviselte a renaissancet, Luther keveselli a hitet, s azért reformált.”<sup>113</sup>

A reneszánsz úrrá akar lenni a világ felett az ismeret által, de szolgálja lesz, a reformáció szolgálja kíván lenni Istennek a hit által, s ura lesz a teremtetett mindenségnek. A reneszánsz filozófiai lecsapódása a humanizmus, amiből lassanként kialakul a modern tudományos gondolkodás. Ennek fő jellemvonásai: az emberi értelemben való feltétlen bizakodás, az életnek a látható világra való korlátozása. Miközben Bacon azt mondja: a tudás hatalom, Leibniz új Német Császárságban gondolkodik, Európa új politikai rendszerének a megteremtésében, a keresztyén egyházak egyesítésében, az összes tudományos ismeret enciklopédikus rendszerezésében és hozzáférhetővé tételében, a szociális kérdések rendezésében, a szegénység és a munkanélküliség felszámolásában, a tudósok munkájának egységes, programszerű összehangolásában.<sup>114</sup>

Rousseau véleménye ezzel ellentétes: a kultúra veszély, minden rossz okozója. A társadalmi rendszerek helytelenek, az embert hagyni kell természetes állapotában, ösztöni mivoltában, mert az ember önmagában véve jó. Ilyen és ehhez hasonló gondolatok vezetnek a francia forradalomhoz, és a romantikához is. A 19. században a természettudományok fejlődése veszi át a vezető helyet az ember gondolkodásában is. Megvalósul a materializmus korszaka. Ebben a gondolatmenetben Schopenhauer és Nietzsche keresztül érkezünk meg a holnapi emberhez.<sup>115</sup>

A filozófia rájött, hogy a természetből nem lehet megérteni a szellemet, azért a modern gondolkodó alaptétele lett, hogy a szellemből kell megérteni a termé-

<sup>111</sup> Ravasz László: *Kicsoda az ember?*, 53.

<sup>112</sup> Uo. 54.

<sup>113</sup> Uo.

<sup>114</sup> Uo. 55–57.

<sup>115</sup> Uo. 57–62.



szetet. A szellemet megragadni az öntudatnál lehet. Minden ember egyedi, különálló, megismételhetetlen egyéniség, akit a legnagyobb Műértő, a Teremtő figyel, és gyönyörködik benne. Minden amire az ember valaha is vágyódott (az ókorban az emberi eszmény, a természetesség, a harmónia, a nyugodt, belső derű; a középkorban a realitás; a reneszánszban a szabadság; a felvilágosodásban az igazságosabb társadalmi rend, a természethez való visszatérés stb.) a jézusi mintára formálódott személyiség valósíthatja meg.

„Jézus személye megszabta és kiformálta az emberi élet belső geometriai alakját. [...] *A holnapi ember: a Jézusban élő ember. A holnapi ember: az emberben élő Jézus.*”<sup>116</sup>

Kicsoda az ember? – kérdezi szakadatlanul ez a világ. A választ Pilátus római helytartó adja meg: *Ecce homo!*<sup>117</sup> (Jn 19,5)

Az idők során az individualizmus és univerzalizmus csapott össze az emberiség életében. Egyfelől megfigyelhető volt az egyetemességre való törekvés, különösen az ókorban, a hellenizmusban, majd később a császárság és a pápaság intézményeiben. Ez a gondolat az első világháborút követően vált újra olyan aktuálissá, mint addig soha. A háború miatt az egyik legegységesebb gondolat a béke, valamint az élet tisztelete. Ravasz László éleslátása arra következtet kora jeleiből, hogy egy gazdasági alapon szerveződő, egyesülésre törekvő európai jövő bújik meg az események összefüggése mögött. A gazdaság mindig az egyetemességet készítette elő, sőt ki is fejezte ezt. Egyetemes a zene és a film is, mert mindenkire szól. Eltűnőben a népviselet, a különféle társadalmi osztályok öltözködési stílusai egységesülnek; legfennebb a különféle anyagok minősége, a márka különbözteti meg már őket, a divat az egyetemesség hatalmas elősegítője. Mindez azonban nem lehet cél, csupán eszköz. A hellenizmus, a római civilizáció előkészület volt a keresztyénség elterjedésére, Krisztus földi hódítására. A középkor a pápaság hódítását vezette fel. A felvilágosodás az ember dominanciáját készítette elő. Ravasz László ezt kérdezi: kinek (minek) készíti elő a 20. századi univerzalizmus az utat?<sup>118</sup>

Az univerzalizmus az individualizmust segítette elő. Az embereket az egyéni kezdte el érdekelni, így e között a kettő között keresik a helyüket a világban. Az elgépiesedés sablonossá változtatja az életet, az egyéni alkotás és a szabad inspiráció korlátok közé szorul. Ravasz László úgy látta 1930-ban, hogy mindkét felfogásra szükség van, de még nem dőlt el, hogy tud-e, fog-e valamelyik győzedelmeskedni a másik felett.<sup>119</sup>

<sup>116</sup> Ravasz László: *Kicsoda az ember?*, 69.

<sup>117</sup> Uo.

<sup>118</sup> Ravasz László: Univerzalizmus. In: uő: *Legyen világosság. Beszéddek, írások.* III., 526–530.

<sup>119</sup> Ravasz László: Az individualizmus születése és halála. In: uő: *Legyen világosság. Beszéddek, írások.* III., 531–534.

## 2. Ravasz László esztétikai gondolkodása

### 2.1. Elméleti esztétika

#### 2.1.1. Böhm Károly értékelmélete

Ravasz László esztétikai gondolkodásához az előző főrészben bemutatott értékteológia adja a kiindulópontot. Ennek alapja filozófiai mestere, Böhm Károly értékelméletében gyökerezik, s erről a *Böhm Károly értékelmélete, különös tekintettel esztétikai alapelveire* című írásával értekezik, amely a nagy elme emlékére kiadott tanulmánykötetben jelent meg.<sup>120</sup> A tanulmány Böhm publikációi, de elsősorban *Az ember és világa* című munkája alapján készült, és a rá jellemző módon ebben a saját gondolkodását is feltárja.

Az ember, mint öntét, ösztönkomplexum, önmagától két részre oszlik, Énre és Nem-énre. Az Én az az őselv, amely nélkül a világot megérteni nem lehetne. Világunk a saját magunk alkotta képekben áll előttünk, amelyeket nem tudatos kényszerűséggel vetítünk ki magunkból, majd öntudatosan utána képezünk. A képekben az emberi szellem általános formái valósulnak meg, és ez a megvalósulás a projekcióban mint az Én egyetemes tevékenységében megy végbe. A világkép előállása kettős tevékenység műve: a befogadás és alkotás. Az értékelés ugyanolyan fontos, mint a felfogás. Viszont az antik görög gondolkodás mód mintájára az értékelés inkább gazdasági fogalom volt a filozófiai gondolkodásban, és ez még a 18. századi osztrák filozófiai iskolában is érvényesül. Az önérték gondolatát Kant ismerte fel. Böhm Károly arra a következtetésre jutott, hogy az értéket nem lehet megérteni csupán gazdasági formájából, sőt a gazdasági érték megértése is általános értékelméletet feltételez, és ilyen kérdéseket tesz fel: az érték csak a becslés folytán járul a tárgyhoz, vagy a tárgyban magában van valami objektív vonás, amely azt a mi becslésünktől függetlenül értékessé teszi? Mi az az abszolút érték, amely méri, és tőlünk függetlenül megállapítja a tárgyak értékét? Milyen szerepe van a becselő alany értelmi fokának az értékesben? Milyen szubsztanciális vonások alkotják a becselő alany értelmi fokát, és mi a fejlődési fokozatoknak a törvénye? Ezekre a kérdésekre rendre meg is adja a választ a továbbiakban.

Az Én nemcsak szemléli a tárgyakat, hanem a képek hatása alatt ki is billen nyugodt állapotából. Ez az érzés állapota. Ebben nincs még semmi értékelés. A tetszés alapítélete csupán ennyi: a narancs íze kellemes. Ugyanis értékmércéje sokáig az élvezet volt. Az élvezet alatt az önállítás sikerességének érzelmi reflexét értjük. Minden funkciót egy hiánynak kell megkötnie, vagyis minden cselekvésnek indítóoka a hiány, amelynek érzelmi jelentkezése a kín, a cselekvés pedig a hiány reaktív helyre pótlása. Ennek sikeressége az élvezetben jelentkezik, de

<sup>120</sup> Ravasz László: Böhm Károly értékelmélete, különös tekintettel esztétikai alapelveire. In: Kajlós (Keller) Imre (szerk.): *Dr. Böhm Károly élete és munkássága*. II. kötet. Besztercebánya 1913, 130–152.

a cselekvés célja a hiány megszüntetése, nem pedig az élvezet. Böhm erre következtet: az érték a tárgy realitása miatt van, de felismerésére az élv szolgál indítóokul. Az élv tehát csak reflexe az értéknek, de nem forrása, nem oka és mérője.<sup>121</sup>

A döntő pont az Én természetében rejlik, tehát a végső értéket, amely minden más értéket mér, a szemlélő Én mindenkori tartalmi és formai reflexiófokában kell keresni. A tárgy felbecsülését az értékelő alany fejlődési foka határozza meg. A legalsóbb fok az érzéki ösztön, amelyben az érzelmi oldal az elsődleges (ez a gyermek értékelése). A középső fok a valóság megértése, az öneszmélés, a hiány felismerése, annak megszüntetése az értelem megítélése alatt. Ilyen érték például a haszon. A felső fokot pedig az Én teljes önmagára találása, kiteljesedése, önmaga abszolút értékének felismerése, a világ uralása mint saját alkotásának birtoklása jellemzi. Az alsó fokban tehát a szubjektív élv, a hedonizmus érvényesül, a középsőben az objektív haszon, s ezt utilitarizmusnak is nevezhetjük, az abszolút teljesség pedig az idealizmust tárja fel a felső fokban.

Az utilitarizmusban a fenntartó és kifejtő ösztönök szólnak meg. A fenntartáson Böhm a megőrzést és a reprodukálást, vagyis a táplálkozást, a mozgást, a nemi ösztönt stb. érti. A kifejtésen pedig az intellektuális és szenzuális felfogást és a megvalósítást, amely lehet egyéni, például erkölcs, tudás, művészet, valamint társas (kölcsonhatások). Mivel az önfenntartás csak létforma, értéke nem lehet önmagában. Tehát nem maga az önfenntartás értékes, hanem az, ami benne megvalósul: a tartalom, a minőség. Itt rejlik az érték fogalmának végső gyökere (Böhm megfogalmazásában a hipermetafizika). Az ideális értékelésnek feltétele az esztétikai szemlélés. Így az alkotás és a felfogás a következő pontokon esnek egybe:

„1. Az alkotás adja a tárgyat, és mi azt megismerjük. Tehát az alkotás minden ismerésnek megelőzője és így feltétele.

2. A megismerés utólagos, másodlagos alkotás révén, az alkotásnak gyökere pedig a projekció, tehát a megismerés és alkotás közös gyökérből: az Én projekciójából fakadnak.

3. Az alkotás lényeges vonása az értékesség, tehát ugyanazon világunknak két félgömbje lesz: a valóság világa, vagy az ontológiai világ és az érték világa, vagy az axiológiai világ.

4. A világ eme kettősség megismerésében válik el.

5. Közös gyökerük a projekció, mint a fejlődés gondolata. Tehát a való és a kellő világ (ontológia és deontológia) együtt adják a mi igazi világunkat, aki csak az előbbit nézi, az a tudomány, művészet és erkölcs alkotásait a lázbeteg agy képzelődéseinek fogja tekinteni, aki pedig csak az utóbbat nézi, az világának értékes felét levegőbe építi, és délábokká változtatja át. Pedig a kettő együtt adja a valóságot.”<sup>122</sup>

<sup>121</sup> Ravasz László: *Böhm Károly értékelmélete, különös tekintettel esztétikai alapelveire*, 136.

<sup>122</sup> Uo. 142.

Ravasz László meglátása szerint a filozófiai irányok különbözőségének az az oka, hogy hol a valót írja kellőnek, hol a kellőt fogadja el valóul, egyeztetetőségüknek pedig az az alapja, hogy a kétféle ismerés világa élesen elválasztassék és különtartassék.

Az érték végső gyökere: az Én önállítása. Ez úgy megy végbe, hogy az öntudatban önmaga visszahajlik, s ebben az összezárkozásban önmagát mint tárgyat ragadja meg. Az Én minőségénél fogva tudja önmagát abszolút értékesnek. Mozzanatai ezek: az Én gyönyöre, az Én önállítása és az Én minősége. Böhm az érték fajait hármas felosztásban adja meg: értékelési módok, felfogási formák és a felfogási formák metafizikai lényege alapján álló értékek. Az értékelési módokhoz kapcsolja az érvértéket, a hasznóértéket és az önértéket.

Hasznóérték van abban, ha az Ént a társadalom veszi körül. Értéke az egyes funkciók értékességétől függ. Az Én önmagában is képes létezni, de a társadalomban jótékony hatása magasabb szintre emeli létezésében.

„A társadalom nem egyéb, mint az egyén funkcióinak hatásfonatokban való prolongációja által előállott lelki mechanizmus, amelynek jelentése abban áll, hogy az egyesek funkcióit a hatásfonatoknak mint kollektív funkcióhatás-objektívációknak tartalma önellátásban elősegíti.”<sup>123</sup>

A műélvezet abból áll, hogy az Énnek először a műtárgy szívébe kell belemerülnie, meg kell ragadnia központi jelentését, s ezt így kell végigkísérnie megvalósulásának diadalútján. A művész nem mindent jelenít meg, csak azt, ami érzékeiből származott. Művének nagyobb része mindig érzékfölötti. Kant az esztétikai tetszést érdekelttség nélkül valónak, míg a jót és a kellemest érdekelttséggel járónak látta. A lélektan megcáfolta ezt, és azt állítja, hogy minden tetszés érdekelt, mert az egy hiányban szenvedő ösztön kielégítéséből támad, tehát az érdekelttség lélektani előzménye minden tetszésnek, nem pedig következménye. Böhm Károly szerint kétféle tetszés van: a „salakos”, amely a hasznossági érdekelttségen alapul, és a „salaktalan”, amely az Én szellemiségéből ered. Azokat a tudományokat, amelyek az értelmi alkat tökéletességét teszik a projekció céljává, normatív vagy értéktudományoknak nevezzük. Három ilyen tudomány van: a logika (az igazról), az etika (a jóról) és az esztétika (a szépről). Ennek a háromnak egy közös bevezetője van: a szemléletről mint az alkotás alaptényéről szóló tudomány. Az igazi művész nemcsak kiváló érzékkel rendelkezik, hanem nagy tudású és erkölcsileg kompakt ember is.

„Az én értékviszonyítási eszköze a lelkiismeret. Mivel az igaz, a jó és a szép a legfőbb értékek, amelyek az Én legfelsőbb fejlettségi fokának gyümölcsei, kötelesek vagyunk elismerni, mert ha nem ismernénk el, Énünk alaptörvényét rendítenénk meg, és ha egyszer elismertük, kötelesek vagyunk megvalósítani, mert különben Énünk, szellemiségünk lényegével helyezkednénk szembe.”<sup>124</sup>

<sup>123</sup> Ravasz László: *Böhm Károly értékelmélete, különös tekintettel esztétikai alapelveire*, 144.

<sup>124</sup> Uo. 148.

Viszont a kötelezés erejét tekintve az igaz, szép és jó között fokozatok vannak. A szépet oda kell adnom az igazért, az igazat a jóért.

„Az Éntől legtávolabb van az érzéki megvalósulás, az esztétikai világkép, mert projekciójának ez a legvégső pontja; ezt megelőzi a belső térben elhelyezkedett jelentésvilág, míg az egésznek szíve, gyökere maga a szellem önállítása: a jóakat, mely azért jó, mert a szellem önmagát akarja.”<sup>125</sup>

Böhm Károly értékelméletének esztétikai jelentősége a következőképpen bontakozik ki. Az érték fogalmában az alkotás világának centrumát ismerte fel. Ezt a centrumot világképünk végső alapjára, a lényeg fogalmára vezette vissza. Felkutatta az érték szellemi struktúráját a végső gyökérszaláig, és igazolta azt. Megvetette az értéktudományok közös alapját, és önállóságuk biztosítása mellett kimutatta végső egységüket. Böhm a kritikát választotta esztétikai módszerül. Fechner<sup>126</sup> az empirikus vagy leíró esztétikai módszert alkalmazta, technikája a megfigyelés és a kísérletezés, eszköze a lélektan. Ez olyan bonyodalmakba vezetett, amelyet Ravasz részletesen ismertetett.<sup>127</sup> Ez a módszer csődöt mondott, mivel nem tud feleletet adni arra a kérdésre, hogy miért értékes az esztétikai tárgy. Ehhez ugyanis nem volt kritériuma. A kérdést csak kritikai módszerrel lehet megoldani. A szép ugyanis nem alanyi állapot, nem tárgyi vonás, hanem értékjelző. Böhm módszere kizárja a metafizikát és az empirizmust. Az előbbit azért, mert a metafizikai végső elveket önkényesnek találta, az esztétikának ezekből történő levezetését pedig hiteltelennek. Esztétikai kritikája az öntudat törvényszerűségeiből, az ítéletből táplálkozik.

Az esztétikai értékfelfogásához megtalálja a módot a közvetlen indukcióban, az esztétikai szemléletben a helyére kerül az élvezet, amely ezek szerint az értéknek nem szülője, hanem csak indexe. Az esztétikai tárgy az érzéki síkban megvalósuló jelentés. Az esztétikai érték lényege az érzéki síkban megvalósuló jelentés. Kötelező erejének oka az Én absztraháló fokaiba kerül, amely az Én, vagyis a szellem fejlődésének kényszerű lépése. Az esztétikában a műélvezet és alkotás egy centrális probléma kétirányú jelentkezése: a szemléletnek mint a felfogás és alkotás közös aktusának. Minden jel arra mutat, hogy Böhm Károly továbbfejlesztette Kant esztétikai elveit.

### 2.1.2. Schopenhauer esztétikája

Amint már előbb utaltunk erre, Ravasz László doktori dolgozatának témája Schopenhauer esztétikája volt.<sup>128</sup> Előszavából megtudjuk, hogy a témaválasztásnál szem előtt tartotta azt is, hogy magyar nyelvterületen elsőként fogja egészé-

<sup>125</sup> Ravasz László: *Böhm Károly értékelmélete, különös tekintettel esztétikai alapelveire*, 148.

<sup>126</sup> Gustav Theodor Fechner (1801–1887) német fizikus és természetfilozófus, a kísérleti lélektan egyik megalapítója. Fontos műve az esztétika pszichológiai megalapozásában az *Esztétika előiskolája (Vorschule der Aesthetik)*, 1876.

<sup>127</sup> Uo. 149.

<sup>128</sup> Ravasz László: *Schopenhauer aesthetikája*. Gombos Ferenc Könyvnyomdája, Kolozsvár 1907.

ben és részletesen bemutatni, illetve feldolgozni a „nagy pesszimista” esztétikáját.<sup>129</sup>

A dolgozat első fő részében Schopenhauer személyével foglalkozik. Ez a részt már megjelentette folytatásban az *Erdélyi Protestáns Lap* 1906-os számaiban.<sup>130</sup> A második nagy részben Schopenhauer esztétikáját boncolgatja, ennek alapjait és a művészetéről, valamint a művészeti ágakról vallott nézeteit tisztázza. A harmadik nagy részben pedig ennek a nézetnek a kritikáját olvashatjuk.

Schopenhauer nem írt kerek esztétikát, hanem esztétikai szempontból is vizsgálta a világot, vagyis világképeinek adatait az esztétikai érték szempontjából rendezte és becsülte fel. Esztétikája vizsgálatához ismerni kell az ő filozófiáját is, mert

„[...] a fekete alapra arannyal hímzett jegyek mély értelmét másképp kibetűznünk nem lehet.”<sup>131</sup>

Azt a pozitív törekvést is kitűzi dolgozata céljául, hogy miután rámutat Schopenhauer tévedéseire, rá fog mutatni azokra az utakra is, amelyeken lehetségesnek tartja az esztétikai problémák megoldását, s így munkája nemcsak filozófiai, hanem szisztematikai is lesz. Ravasz a következő jellemzéssel fokozza Schopenhauernek fentebb idézett lírai értékelését:

„[...] napnyugati akadémiák babérfái közé plántált lótoszvirág, sötét vizek mélye fölött villogó symboluma az örök fájdalom költészetének.”<sup>132</sup>

## 2.2. Exkurzus: *Schopenhauer személye*<sup>133</sup>

Doktori értekezése elején Ravasz László Schopenhauer életútját is ismerteti, mivel sorsa nyilvánvalóan összefügg filozófiai gondolkodásának kialakulásával, s ezért itt is indokoltnak tekintjük e gondolkodó személyének bemutatását Ravasz László értekezése alapján.

Arthur Schopenhauer 1788. február 22-én született a lengyelországi Danzigban. Apja holland származású nagykereskedő, édesanyja író nő volt. Apja pragmatikus, határozott, aktív természete anyja bohém temperamentumával keveredett. Életrajzírói<sup>134</sup> örökölt rögeszmésségről beszélnek, valószínűleg egész életében hipochondriában szenvedett. Babonás volt, hitt a spiritizmusban; gyanakodott akár legjobb ismerőseire is, hogy meglopják; ágya mellett a töltött pisztoly mindenna-

<sup>129</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztétikája*, III. (Első rész).

<sup>130</sup> Ravasz László: Schopenhauer személye. In: *Erdélyi Protestáns Lap* 1906/47–51. számai.

<sup>131</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztétikája*, 5.

<sup>132</sup> Uo. 8.

<sup>133</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztétikája*, 11–41 (*Schopenhauer esztétikájának ismertetése. I. Rész: Schopenhauer személye*).

<sup>134</sup> Vö. Rüdiger Safranski: *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei*. Európa Kiadó, Budapest 1996. Ruzsicska Kálmán: *Schopenhauer esztétikája*. (Értekezések a nyelv és a széptudományok köréből. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1881. Sziklai László: Arthur Schopenhauer. In: *33 bölcséleti mű*. Móra Könyvkiadó, Budapest 1995, 285–288. Strathern, Paul: *Schopenhauer*. Saxum Kiadó, Budapest 2003.

pos volt. A zajra betegesen érzékeny volt, értékpapírjait, pénzügyi helyzetét rögzítő dokumentumait állandóan dugdosta, élete végén meggyőződésévé vált, hogy a többi filozófus összefogott ellene, és hogy valami nagy összeesküvés áldozata. Szertelenül hiú volt, amelyhez követelőző kényúri dölyf társult.

Apja kereskedőnek szánta, akire majd rábízhatja vállalkozását. Ezért törekedett lebeszélni továbbtanulási terveiről, és magával vitte egy hosszabb utazásra. Hazaérkezésük után egy hamburgi nagykereskedőnél dolgozott apja utasítására. Ez semmiképpen sem volt inyére, és egyre komorabbá vált. Apja 1805-ben halt meg váratlanul. A feltételezések szerint öngyilkos lett. Teljes pesszimizmus és zavartság lett úrrá rajta, úgy érezte, hogy tanulatlan, és Buddhával azonosította magát. Anyja hazahívja, bátorítja, és biztosítja afelől, hogy támogatja továbbtanulását. Ő ezt szorgalommal és kitartással hálálja meg. Két év alatt érettségi bizonyítványt szerez, majd 1809-ben a Göttingai Egyetemre iratkozik be orvostanhallgatónak, ahol egyik tanára javaslatára Platónt és Kantot kezdi tanulmányozni. De összeférhetetlen természete miatt mennie kell az egyetemről, s így kerül Berlinbe. Itt már annyira önálló gondolkodásában, hogy Fichtét<sup>135</sup> kritizálja, sőt becsmérleően szól filozófiai felfogásáról. 1814-ben a Jénai Egyetemen szerez doktori címet. Anyjával is megromlik a kapcsolata. Amikor bemutatta neki doktori dolgozatát, és anyja gúnyolódni kezdett vele, ő azzal vágott vissza, hogy őt még akkor is olvasni fogják, amikor anyja irodalmi munkásságáról már régen elfeledtek. (Mindkettő hiú ember volt, akik egymás tehetségére is féltékenykedtek.) Amikor anyja kétes kapcsolatba került egy weimari „széplélekkel”, összevitatkoznak, és útjaik elválnak egymástól, s amikor a családi vagyon veszélybe került, ő addig ügyeskedett a bankárokkal szemben, míg húga és anyja rajtavesztettek a tranzakción, ő pedig veszteség nélkül került ki belőle, és hűgát is megvádolta, hogy összejátszott a bankárokkal. Úgy tűnik, Schopenhauer egész életét társtalanul élte le, igazi szeretetben valójában soha sem volt része, s ő sem volt képes arra, hogy bárkit is szeressen. Pesszimista alkatként nem csoda, hogy semmit érőnek látja a világot.

Megismerkedett Goethével, akit egész életében csodált, és olyan nagy becsben tartotta, hogy őt soha nem kritizálta, holott ezt még Kanttal és Buddhával szemben is megtette. Goethe is tisztelte őt, ami azért is különös, mert mást még munkássága delelőjén sem tartott sokra (például Schillert), de a filozófia ifjú doktora kiérdemli a szellemóriás barátságát, és hosszú időn át leveleztek. Miután Drezdába költözött, belevetette magát az írásba. Gyakran látogatta az ottani képtárakat, élvezettel merült el a művészetekben. Számára ez nyújtott nyugalmas, kiegyensúlyozottabb órákat, így menekült a világból, ahová „megtépett” lelke leszállhatott, valahányszor csak megpihenni kívánt. Miszticizmus felé hajló kedélye, állandó melankóliája, iróniája és mély, metafizikai szükségérzete tette őt romantikussá. Egyértelműen Kant tanítványaként azonosítja magát,

<sup>135</sup> Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) a német idealizmus megalapítója és annak egyik legjelesültebb képviselője. 1800-ban került Berlinbe, és az 1810-ben beindított egyetem filozófiai fakultásának lett a vezetője, majd egy évvel később a rektora halálig.

és ezért a romantikus „elfajulástól” az a metsző analízis, józan, rideg kritika óvja meg őt, amelyet mesterétől tanult. Lelkét átítatja a görög szellem és a római poézis, vagyis ahogy Ravasz jellemzi: „lelkének dynamikája romantikus, statikája klasszikus”.<sup>136</sup> Hajlamai a romanticizmus felé vonzották, de neveltetése a klasszicizmust parancsolta rá. Ezek között a hatások és állapotok között keletkezik munkásságának fő műve 1818-ban: *A világ, mint akarat és képzet*.<sup>137</sup> Egy ideig Itáliában tartózkodik, majd hazatértével a Berliini Egyetem magántanárává habilitáltatta magát. Óráin nem tolongtak a diákok, mivel szándékosan Hegel óráival egy időben hirdette meg azokat. Nem találta a helyét, és néhány újabb sértegetés és inzultus után hosszabb utazásra indul. Meglepő, hogy ebben az időben leplezte német származását, inkább a holland ősökkel dicsekedett, angolul beszélt, angol szokásoknak hódolt. Egyszer azt is mondta, hogy a német a legostobább náción a világon, csupán egy előnyük van, az, hogy a legkevésbé kereszténynek.<sup>138</sup>

Negyvenévesen egyedül, keserűen állt a világban, vagyona nagy része elveszett, a hőn áhított hírnév még került, akadémiai pályafutása kudarcba fulladt. 1830-ban kolerajárvány ütött ki Berlinben, s ezért Frankfurtba költözött. Szobáját egyetlen lényvel volt hajlandó megosztani, egy kutyával, aminek az Atma (világlélek) nevet adta. Szobája falát kutyákról készült festmények, Descartes, Kant, Goethe portréja és a tökéletes Buddha bronzszobra díszítette híres mosolyával az ajkán. Ezt egyenesen Tibetből hozatta, és a szobának azt a zugát, ahova elhelyezte, „szent csarnok”-nak nevezte. Egyik életrajzírója, Heinrich von Gwinner (1801–1866) azt jegyzte fel, hogy amikor a szobor méltó helyére került, cselédje, aki egyszerű német lélek és hívő katolikus volt, ezt mondta: „Ni, úgy ül ott, mint egy szabó.” Ő pedig így horkant fel: „Paraszt! Így mer beszélni a Győzedelmesről?! Mikor bántottam én a maga Úristenét?”<sup>139</sup>

A zseniben ott lapul a gyermek, hirdette, és ez reá nézve is igaz. Mivel senki je sem volt, akit szeressen, önmagát szerette, és önmagával játszott. A világ számára saját maga volt.

„A világ én vagyok – e szavakban nemcsak filosofiáját, de egész természetét össze lehet foglalni.”<sup>140</sup>

Közben dolgozott, fordításaival kiváló nyelvtudását kamatoztatta, vagy saját munkáit vetette papírra. A kiadók nem kapkodtak munkái után, olvasótábora csekély volt, és ő újra és újra csalódott. Egyre inkább úgy látta: mellőzik őt, mintha mindenki összefogott volna ellene. Közben akadtak álbarátai, akik csak

<sup>136</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*, 5. és 26.

<sup>137</sup> Schopenhauer, Arthur: *A világ, mint akarat és képzet*. Osiris, Budapest 2007. Német kiadása: Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 1. Band. F. A. Brockhaus, Leipzig 1819.

<sup>138</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*, 28.

<sup>139</sup> Uo. 30.

<sup>140</sup> Uo.



kihasználta, visszaéltek nevével és becsapák őt. Köztudomásúan antiszemita volt, mélységes gyűlölettel beszélt a katolikus papságról, a protestantizmus és a vízfejűség nála egyet jelentett. (Életrajzírója és leghívebb tanítványa mégis egy evangélikus egyháztanácsos volt, Heinrich von Gwinner.)<sup>141</sup>

Miután megbukott a Hegel által képviselt idealizmus, egyfelől a materializmus, másfelől a romantikus irány spiritizmusba hajló miszticizmusa erősödött meg, és lassanként őt is kezdték felfedezni, mert a spekulatív idealizmusnak már jóval hamarabb látta a végét. Váratlanul megváltozik minden. Szeme előtt fényes perspektíva kezdett el kibontakozni, s szinte a filozófia fejedelmének, világbölcselőnek, vallásalapítónak érzi magát. Amikor megtudta, hogy egyik tisztelője külön kápolnát akar építeni az ő arcképe számára, így kiállt fel: „A kultusz kezdete. És anno 2100?”<sup>142</sup> Egy váratlan rajongója is akad egy ifjú francia festőnő személyében. Így volt szép és stílusos egy nagy, meglegedett elmének itt hagyni az árnyékvilágot. 1860. szeptember 21-én éri a halál otthonában.

Ravasz László úgy véli, hogy Schopenhauer előbb volt pesszimista, s csak azután lett filozófus.<sup>143</sup> A pesszimizmus pedig értékítélet. Ez az érzés dogmává vált Schopenhauerben, és egész világnézete erre épült.

„A pesszimizmus nem más, mint a becsületesen végiggondolt eudaemonistikus értékelés eredménye. A világtól boldogságot várunk, az pedig nem ad, mert teljességgel nem arra van berendezkedve. [...] Amíg önértéket nem ismerünk: vagy csalódásban élünk, vagy a kiábrándulás keserű kínjai között.”<sup>144</sup>

Ravasz László itt is az újkantiánus böhmi értékrendszer szerint ítél, elemez, és von le következtetéseket. Tulajdonképpen Schopenhauer egész esztétikájának kritikája is ebből a forrásból fakad majd, ezt fogja szembeállítani Buddha mélységes tisztelőjének gondolataival.

Úgy látszik, ha megvan az értékítélet, a rendszer is reá épülhet attól függetlenül, hogy az optimista vagy pesszimista lesz, mert a világ önmagában sem nem jó, sem nem rossz, csupán az Én ítéli valamilyennek. Schopenhauer mint ha azt írná meg, és foglalná logikai rendszerbe, ami hiányzik az ő életéből. Fájt neki az akarás: bölcsességet írt a lemondásról. Személyéhez leginkább az esztétikai szempont adja meg a kulcsot. Művész zseni volt, ez volt az ő titka és átka is egyben.<sup>145</sup>

### 2.2.1. Schopenhauer filozófiai gondolkodása

Mivel Ravasz röviden foglalkozik Schopenhauer filozófiájának alapjaival, mi is kitérünk erre, hogy néhány aspektusában legalább vázlatosan ismertessük.

<sup>141</sup> Uo. Ravasz László: *Schopenhauer aesthetikája*, 30.

<sup>142</sup> Uo. 37.

<sup>143</sup> Uo. 38.

<sup>144</sup> Uo. 39.

<sup>145</sup> Uo. 40.

Schopenhauer filozófiájának alapjait az 1818-ban írt, talán legfontosabb művének címe foglalja össze: *A világ, mint akarat és képzet*. A világ az emberi képzet. George Berkeley (1685–1753) és Immanuel Kant már bizonyították, hogy a világról csak képeink vannak, s bármely óriási is a mindenség, a mindenkori öntudat szálán függ. Az ismeret csak közvetetten tud megvalósulni, a közvetlen ugyanis csak az öntudatban lehetséges. A világ tehát egy alanyra való vonatkozásban létezik csupán. Az egész ismereti világ két részre oszlik: szubjektumra és objektumra. Az objektumot négyféle osztályba lehet osztani a szubjektum négyféle tagozódása és a négy ismerő képesség szerint: a gondolkodás, szemlélés, érzékelés, öntudat. Az értelem egyetlen tevékenysége az oktvény felismerése, és ha ezt megtette, előtte áll az egész világ. De az oktvény kétféle lehet a megismerésben: logikai és szemléleti. Logikai igazsága van egy ítéletnek, ha más ítéletekből következik, és szemléleti, ha empirikus igazsága van, vagyis ha tapasztalatból mondjuk ki az ítéletet. Ravasz László szerint ez utóbbit lehet még transzcendentálisnak, az előbbit pedig metalogikai igazságnak is nevezni.<sup>146</sup>

Ami megkülönböztet bennünket az állatoktól, és ami tulajdonképpen emberi méltóságunkat adja: az ész. Az észnek egyetlen feladata az, hogy fogalmakat alkosson. A fogalom óriási fontosságú szerepet tölt be szellemi világunkban. A fogalomnak köszönhetjük, hogy nem kell minden tárgyat újra meg újra megismernünk, mert ha tudjuk, hogy milyen például a kutya, minden alkalommal ráismerünk. A fogalomnak köszönhető az is, hogy van nyelv, mert a szavak nem mások, mint a fogalmak érzéki képei. Fogalom révén szabadulunk fel a jelen kizárólagos uralma alól, és tudunk múltra, jövőre gondolni s ezekben élni. Ezáltal pedig életcél tüzünk magunk elé, s ennek elérése végett értékeljük át a múlt eseményeit. Az emberi öntudat egyre tágul, átfogja a történelmet, amely az emberiség emlékezése, s annak tanulságait felhasználja a jövőre nézve. Így támad a civilizáció, a kultúra. Fogalom révén lehetséges a tudás. Ugyanis az ész az absztrakttá emelt szemléleteket kapcsolja össze ítéletekké, amelyek általános érvényűek. A tudás magasabb foka: a tudomány, amely annak eredménye, hogy az ész egy fogalom alá csoportosítja és egységes rendszerbe hozza azokat az adatokat, amelyeket a szemléletnek egy bizonyos, tárgyilag összefüggő területéről vett. Tehát a tudomány alapjai a szemléletben rejlenek: az a képesség, amely megfelelően rendezi a szemlélet adatait az ész fogalmai alá, azaz, absztrakt tudássá emeli a képzeteket, és ez az ítélő erő.<sup>147</sup>

A tudatban ezenkívül még sok minden van, s ezeket Schopenhauer az érzés fogalma alá sorolja. Megítélése szerint e jelenségvilágot a szubjektum alkotja és hordozza, tőle függ léte, s nem volna a nap az égen, ha nem volna szem, ami lássa azt. Az egész világ egy álom, az agy tüneménye, és látszat csupán, amit mi valóságnak tartunk.

<sup>146</sup> Ravasz László: *Schopenhauer aesthetikája*, 46.

<sup>147</sup> Uo. 49–50.

„Saját létünk is csak álom; árnyakról álmodó árnyék az ember (Pindarosz). [...] »Az élet és az álom egy és ugyanazon könyvnek lapjai.«<sup>148</sup>

Azonban ha tűnő és álomszerű ez a világ, akkor nincs semmi abszolút igazság a földön. Az oktörvénynek csupán relatív értéke van, s ez a dolgok felszínén vezeti az embert örök körforgásban a végtelenségig, és sohasem ad felvilágosítást a dolgok mivoltáról. Pedig az ember éppen erre törekszik. Csodálkozik saját léte fölött, s meg akarja érteni azt. Az ember „animal metaphysicum”, és ez a metafizikai szükségérzet az emberi szívnek egyik leghatalmasabb, örökös hiánya. Ezt akarják kielégíteni a vallások és a filozófiai rendszerek. A vallás népmetafizika, amely természetfölötti kijelentéseken alapszik; hitbeli meggyőződés, tehát a nagy tömegnek való, mely metafizikai szükségét mások tekintélyének szavára altatgatja el.<sup>149</sup>

Akarat és cselekvés nem két különböző képzet, amelyet az oktörvény köt össze, hanem ugyanazon dolog, amely számomra kétféle módon adott: először közvetlenül, másodsor mint akció a szemlélet közvetítése által. Az akarat a testnek a priori ismerete, a test az akarathoz a posteriori képe. Minden akarat testmozgás és minden testi benyomás hat az akaratra: fájdalom, ha ellenére, élvezet, ha javára van. Az akarat a világ létalapja. Az akarat a maga céljaira teremti az intellektust is. Ez azonban természeténél fogva mennyivel gyöngébb az akarathoz. Az intellektus kifárad, elgyöngül, öregkorban elhomályosul: az akarat örökifjú, fáradhatatlan, jól nem lakik soha. Schopenhauer megragadó hasonlattal magyarázza ezt az állítást: miképpen a növénynek két pólusa van, a gyökér és a korona, amelyek közül az előbbi a sötét, hideg, nedves földben tör előre, az utóbbi pedig a száraz, meleg fény felé igyekszik, s a kettőt a növény tönkje választja el, úgy oszlik két részre az ember világa, akaratra és intellektusra. Az akarat a gyökér, a metafizikai mélységekbe nyúló lényeges, megmaradó eleme, míg az intellektus mint a szár és a korona, hervadandó módon a napfényben sütkérezik: mindkettőt pedig az Én tartja össze, amelyet a növény tönkje példáz.<sup>150</sup> Ezekkel a gondolatokkal Schopenhauer meg akar győzni afelől, hogy az élet semmit sem ér.

„Az életnek minden fájdalmát az akarat rovására írja, és ezzel szemben az intellektus elé tűzi feladatul, hogy az akarattól, a fájdalmak anyjától megszabadítson bennünket: pillanatnyilag a művészi élvezet szent áhítatában, véglegesen az élet-akarat megtagadását célzó kemény askezisben és teljes lemondásban. Így kerül az esztétika Schopenhauer rendszerének központi helyére.”<sup>151</sup>

Ravasz itt is foglalkozik Schopenhauer pesszimizmusával.<sup>152</sup> Erre már kitértünk az *Exkurzusban*, de néhány elgondolkodtató állítást hadd iktassuk be e

<sup>148</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*, 51.

<sup>149</sup> Uo. 52–53.

<sup>150</sup> Uo. 54–60.

<sup>151</sup> Uo. 61.

<sup>152</sup> Ld. uo. 61–69. (II. Rész. 3. *Schopenhauer pesszimizmusa*).

helyre is. A későbbiekben pedig bemutatjuk, hogy nemcsak Schopenhauernél, hanem más neves művészek, irodalmárok esetében is foglalkoztatja a pesszimizista habitus. Ravasz úgy véli: már az a tény, hogy filozofál az ember, azt bizonyítja, hogy az élet nem olyan, amilyennek lennie kellene. Ha a lét problematikus, akkor nem magától értetődő, átlátszó, tiszta, és ezért csodálkozunk fölötte. Nem olyan, mint amilyennek reméltük, és olyan világot várunk, mint amilyenre szükségünk van. Vagyis a pesszimizmusnak metafizikai alapjai vannak. Az akarat vak, mohón tör az élet után, s valósítja meg magát a zűrzavaros, semmitmondó nyomorúsággal teli világban. A világ olyan rossz, hogy rosszabb már nem is lehetne. Tehát Leibniz és a zsidó-keresztény optimisták helytelenül tanítanak erről. Brahma a világot a csalódás okozta emanációnak tartja. A létezés maga bűn, következménye egy ballépésnek. Ha meg akarjuk tudni, hogy mi a büntetése ennek a bűnnek, csak meg kell látnunk azokat a szenvedéseket, amelyeknek foglalata az élet. Születésünkkel mindnyájan adósságot veszünk fel, egész életünkön át fizetjük kamatait, s csak halálunkkal törlesztjük le egészen.<sup>153</sup> Vajon Dante, amikor a poklot írta le, honnan is vehette kiváló művéhez anyagát, ha nem ebből a világból? Úgy tűnik, mire a Paradicsomhoz ér, már csak unalmas skolasztikára futja tőle. Sőt az élet még rosszabb, mint a pokol, mert itt az ember elkárhozott lélek és kízó ördög egy személyben. A világ esztétikai szempontból „torzképbodé”, intellektuális szempontból „bolondok háza”, morális szempontból „rablótanya”. Igazából tehát a fájdalom az, ami állandó és pozitív, az élvezet és az öröm negatív, mivel csupán jelzi, hogy most éppen nem fáj semmi.<sup>154</sup>

Ravasz úgy értékeli, hogy Schopenhauer számára az esztétika olyan, mint kereszténynek az evangélium. Hite, üdve a művészetben van.

„Pesszimizmusának kísértetiesen sötét alapjáról elibénk ragyog esztétikájának fénylő világa.”<sup>155</sup>

### 2.2.2. Schopenhauer esztétikája

Schopenhauer pesszimizmusa olyan, mint Platón barlang hasonlatának világa, amelyet ő „kedvtelve” idézett a *Die Welt als Wille und Vorstellung* című munkájában. De esztétikájához érve, mintha az ideák világába lépénk.<sup>156</sup>

Schopenhauer „egy közvetítő világot teremtett rendszerében az akarat és a képzet között az ideák hierarchiájában”.<sup>157</sup> Az akarat legfelsőbb objektivitása: az ember ideája.

„Az idea tehát a tér és idő viszonylataiba, mint amelyek principia individuationis, nem lépett be, se sokság, se változás neki nem tulajdonítható. Változha-

<sup>153</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztétikája*, 66–67.

<sup>154</sup> Uo. 68.

<sup>155</sup> Uo. 69.

<sup>156</sup> Uo. 70.

<sup>157</sup> Uo. 71.

atlan örök nyugalomban fénylenek, s kívül állnak az immanens ismeret körén. Mint a dolgoknak lényege: transzcendens ismeret tárgyai lehetnek csupán, vagy intuitíve szemléelhetők. Tehát csak a philosophiának és a művészetnek lehetnek tárgyai.”<sup>158</sup>

Az *idea* megismerésénél az ismerőben is megfelelő változásnak kell végbe mennie: meg kell szabadulnia a tér, idő és októrvény hatalma alól, vagyis meg kell szüntetnünk az ismerő alany individualitását. Hogyan történhetik ez a szabadulás az individuum korlátai közül? A tiszta ismerés által. Az ismerés úgy kapcsolódik az akarathoz, mint fej a törzshöz. Az intellektusnak fel kell szabadulnia az akarattól. A cél az, hogy többé ne legyünk individuumok, mert az egyén elvész az ilyen szemléletben. Tiszta, akarattól nélküli, fájdalomtól megszabadult, időn felül álló ismerő alanyokká kell lennünk.<sup>159</sup>

Az ideáknak *tiszta ismeréséből*<sup>160</sup> támad az esztétikai tetszés. A látványnak érdek nélkül kell tetszenie. Ez pedig csak az érdektelenség mellett lehetséges, és ekkor következik be az akarattól való megszabadulás. Vajon miért van a művészet óriási becse a természeti szépség felett? – teszi fel a kérdést Ravasz.<sup>161</sup> Mert a műalkotás csak látszat, egy kép csupán, amely egy tárgyat ábrázol, de ez nem a valóság – adja meg a feleletet Schopenhauer. Óvatosnak kell lennünk, mert mihelyt befojásolja akaratumkat, az esztétikai érzés ellillan. Például az a csendélet, amely étvágyat gerjeszt, vagy az az akt, amely nemi izgalmat vált ki, többé már nem támaszt esztétikai érzést.<sup>162</sup>

Ebből következik, hogy az ideák tiszta ismerője csak a *lángész* lehet. Ő az, aki az ideákat megjeleníti vagy fogalmakban aktuálisan és explicit módon, vagy szemléleti képben virtuálisan és implicit módon. Előbbi esetében filozófia, utóbbi esetében művészet támad. A lángésznek éppen ezért teljesen objektívnek kell lennie. Az akarattól megszabadulva, a téren és időn kívül álló ideákat szemlélni, tiszta világszemmé magasztosulva részt venni az örökkévalóságban, ez a lángész feladata. A zseninek rendelkeznie kell az inspirációval, ezzel az emberfeletti vonással, amin a tiszta szemlélésnek periodikusan visszatérő, lázas erejű állapotát értjük, s amelyben a látomás kifejezésére szükséges képesség is megvan. A zsenialitásnak kísérője, sőt feltétele a fantázia. A fantázia mindenható, világteremtő erő. Aki nem tud képzelni, hanem logikai úton akarja megkapni az igazságot, soha semmi nagyot nem fog alkotni (esetleg a matematikában). A zseni az, aki az élet zűrzavaros forgatagában is megéri az ideák harmóniáját, a végtelenség ritmusát. Ez a transzcendens meg gondoltság az alkotóképesség gyökere. Amit a praktikus ember végez, azok tettek, amit a zseni alkot, azok művek. A zseniknek sokat kell szenvedniük, többet, mint más embereknek, hi-

<sup>158</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*, 72.

<sup>159</sup> Uo. 74.

<sup>160</sup> Uo. 73–76.

<sup>161</sup> Uo. 79.

<sup>162</sup> Uo. 80–81.

szen az akarat csupaszságával és erejével a fájdalom is növekedik. A zseniben sok gyermeki vonás van (például: Goethe, Mozart).<sup>163</sup>

Schopenhauer a szemlélésből vezeti le a *szép* etimológiáját. A szép fogalmában két elem van. Egy szubjektív: a szépnek az érzése; illetve egy objektív: az ideának tárgyi vonása. A szép az, ami érdek nélkül tetszik. Nagyon szépnek lehet nevezni azt, amely magasabb ideát ábrázol egy másiknál, illetve ha az ideát teljesebben fejezi ki. Az ideák rangsorolásában az ember az értékmérő, és minél közelebb áll egy tárgy az emberhez, annál érdekesebb, tehát jelentése annál több, és esztétikai élvezete annál nemesebb. A szép emberi test a természet leg-tökéletesebb alkotása. Az emberi szépség szemléleténél rájövünk, hogy a belső szépség nagyobb értékű a külső szépségnél, és a morális és intellektuális világ ideái magasabb értékűek a test ideáljánál. Tehát a szépség tárgyi vonásaiban fokozatot támaszt az is, hogy az idea milyen tökéletesen jelentkezik benne, hiszen az idea kifejezését az anyag közvetíti médiumként. Ha maga a tárgy is kedvünkre való, akkor hamarabb merülünk el a tiszta szemlélet állapotában.<sup>164</sup>

Az eddigiekből az következik, hogy a szépség egy megfelelő formában kifejezett idea. A *báj(os)* alkotó elemei közé tartozik a testi szépség, a könnyű mozgás és az ehhez szükséges erő mennyisége.<sup>165</sup> A *fenséges* és a szép közötti különbség viszont az, hogy a fenségesnél a tiszta ismerést küzdelem, fölülkerekedés előzi meg.<sup>166</sup> Kantot követve Schopenhauer két csoportra osztja a fenségest: dinamika-ira és matematikaira. A fenséges azért elsőrendű esztétikai kategória – mondja Ravasz László –, mert az embert legbensőbb mivoltában rendíti meg, s leginkább felemeli. Ha a fenség átmegy erkölcsi magatartásba, támad a szent, aki élete folyásának véletlen esélyeiben nem a saját sorsát, hanem az emberiség végzetét látja, s inkább ismerő, mint szenvedő ember lesz.<sup>167</sup>

A fenséges ellentéte az *ingerlő*, és ennek negatív formája az undorító. Ez védelmi állásba helyezi az akaratot, s ezáltal a leghevesebben izgatja fel. Ezt teljesen ki kell zárni a művészetből, bár a rút, amennyiben nem undorító, megtűrhető.<sup>168</sup>

A *művészetnek*<sup>169</sup> azonban nem lehet mindent elmondania. Sokszor többet mond azzal, amit elhallgat, mint azzal, amit kibeszélt. A művészet nem a valóság, hanem annál több, mert az ideát tisztán fejezi ki, de annál kevesebb is, mert csak kép, látszat, vagyis a valóság tükrözése.

„A művészetnek célja nem lehet, hogy ismeretkörünket bővítse, hanem hogy képzeletünket, kedélyünket gazdagítsa. A műtárgyak igazságot jelentenek ki, de az igazság nem elméleti.

<sup>163</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*, 81–90.

<sup>164</sup> Uo. 90–95.

<sup>165</sup> Uo. 95–96.

<sup>166</sup> Uo. 96–97. Ld. Schopenhauer, Arthur: *A világ, mint akarat és képzet*, 255.

<sup>167</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*, 98–100.

<sup>168</sup> Uo. 100–101.

<sup>169</sup> Uo. 103–111.

A művészet tehát, objektíve nézve, az ideának öntudatosan kifejezett érzéki képe. Tartalma mindig egy szemléleti úton meglátott idea, természete szerint látszat, tűnő kép, célja pedig a világ lényegének kijelentése.<sup>170</sup>

A műtárgyat saját fantáziánk szólaltatja meg, „igazsága az illúzió ködfátyolán fénylik keresztül”. A művészet szemlélete gyarapít, de csalódást is okoz. Gyarapít az élvezet által, amely – még ha negatív is – gazdagodást jelent legalább intellektuális téren. A csalódás pedig akkor ér, amikor ráeszmélünk, hogy a művészet „csak tükrözi a világtalány megoldását”, de nem ad kulcsot hozzá.<sup>171</sup>

A műalkotás a fölös cselekvésből ered. Maga a zsenialitás is a fölösleg egyik fajtája, és a zsenit túlfejlett intellektuális erő készteni teremt. Vagyis a műalkotás esetében a zseni lélektanának mélységeibe nyerünk betekintést. A zseni természetrajzának két alapvonása van: az inspiráció és a művészi meggondolás.<sup>172</sup> Ravasz László ezt a következtetést vonja le:

„Az inspiratio és meggondoltság olyan szárnyak, amelyekkel két világban száll a lángész: az inspiráció az ideák világában ragadja tova, a meggondolás a jelenség világában hordozza. A kettőnek összefüggése az esztétikának tulajdonképpeni misztériuma.”<sup>173</sup>

Az inspiráció a zseni lényege, ez születik vele különös adományként, a művészi meggondolás csupán elsajátított technika. A művészet újra kifejezett, a zseni által öntudatosan térben, időben és anyagban objektívált idea. A való világ először ideává magasztosul, majd ismét kibontakozik a zseni alkotta érzéki. Úgy tűnik, hogy Schopenhauer nem sokat foglalkozott a formával. A forma nála az anyag változása, hatása, képzetté válása. Ezt a kérdést minden szempontból kidolgozatlanul, ebből kifolyólag megoldatlanul hagyja esztétikájában.<sup>174</sup>

### 2.2.2.1. *A művészeti ágak Schopenhauer esztétikájában*

Schopenhauer azt hangsúlyozza, hogy az *építészet*<sup>175</sup> nem utánzó művészet, akárcsak a zene. Nem képe a jelenségvilágnak, hanem magát a dolgot nyújtja.

„A művész nem ismétli a meglátott ideát, és nem nézeti velünk azt a saját szemével, hanem a valóságot úgy igazítja, hogy lényegét teljes tisztasággal kijelenthesse.”<sup>176</sup>

Az oszlop a célszerűség megtestesülése. Ezt az építészet a priori célszerűsége hozta létre. Nem fáknak vagy emberi alakoknak utánzásából támadt, hanem őstípusa a két ellentétes metafizikai hatalom tárgyiasulásának: a tehernek és a

<sup>170</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztétikája*, 104.

<sup>171</sup> Uo. 104–105.

<sup>172</sup> Uo. 105–106.

<sup>173</sup> Uo. 106.

<sup>174</sup> Uo. 107–111.

<sup>175</sup> Uo. 111–120.

<sup>176</sup> Uo. 111.

támasztéknak, illetve a súlynak és szilárdságnak. Az építészet látszólag maga a nyugalom, de valójában a leghevesebb belső küzdelem megtestesülése. Itt Schopenhauer a dinamikát helyezi a statika, vagyis a matematikai mennyiségnek viszonyából származó szépség fölé. Céljánál és anyagánál fogva az építészetben csakis a súly és a szilárdság ideáiról lehet szó. A szimmetria s vele együtt minden matematikai, illetve statikai szépség pedig geometriai viszonyok összege, s a térnek mint ismereti formának, tulajdonságai, de nem idea.<sup>177</sup>

„A dinamika fölénye mellett bizonyít az is, hogy az épület anyaga csak szilárd és súlyos tárgy lehet, a tajtékából emelt épület ködpalota vagy kártyavár benyomását keltené. És csakis ezen az alapon lehet megmagyarázni, hogy a fából készült épület nem nyújt teljes esztétikai gyönyört, ha még úgy sugárzik is róla a szimmetria. Szóval a symmetria annyira másodlagos, hogy akár hiányozhat is: a romok is lehetnek szépek.”<sup>178</sup>

Az igazi szép épület célszerűségében és alkalmatosságában hasonló az emberi szervezethez: minden a maga helyén, és semmi felesleg. Mindezekből már kiderülhetett, hogy Schopenhauer számára, amikor ezeket az esztétikai törvényeket megállapítja, az antik építészet jelenti az ideált. A gótikát teljesen elveti, szerinte hiányzik belőle az építészet alaptörvényeinek betartása.<sup>179</sup>

A *szobrászat*<sup>180</sup> az akarat legfőbb objektívációját ábrázolja, az emberi test szépségét. A szép emberi alak metafizikai csoda, különös véletlenség, mint a szellemi antipólusa, a zsenialitás.<sup>181</sup>

„A szépség nem a tapasztalásból van, a priori létező idea, s a tapasztalás csak kitölti, színezi kereteit.”<sup>182</sup>

A szépségideál a nemű ösztönön alapszik, amelyben maga az akarat igyekszik a lehető legjobban objektíválni magát, s innen ered a szerelmesek gondos kiválasztása. Ami azonban az akarat nemű ösztönében homályos célként lebeg, az a művész látásában világos, fénylő idea lesz. Schopenhauer a szobrászat metafizikai lényegéből indul ki, amely szerint ez néma művészet, és csak a forma nyelvét beszéli. A sokak által elemzett Laokoón-szoborcsoportot azzal az újszerű megközelítéssel értelmezi, hogy mi is történik, de nem jut tovább Lessing álláspontjához.<sup>183</sup> Laokoón nem kiált. A kiáltás lényege a hang, nem a felnyitott szája, s ezért nem szükséges ábrázolni ezt. De ettől még tudjuk, hogy Laokoón

<sup>177</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*, 112–114.

<sup>178</sup> Uo. 115–116. Ld. még Ravasz László: A haldokló műalkotás. In: uő: *Tudom, kinek hittem*. A Studium kiadása, Budapest 1927, (91–98) 98; Ravasz László: A romok symphoniája. In: uő: *Orgonazúgás. Beszédék, előadások*. Szerző kiadása, Budapest 1923, 49–52. Ezekre később még kitérünk.

<sup>179</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*, 117–118.

<sup>180</sup> Uo. 120–127.

<sup>181</sup> Uo. 121.

<sup>182</sup> Uo. 122.

<sup>183</sup> Ld. Schopenhauer, Arthur: *A világ, mint akarat és képzet*, 282.



kiált, hiszen így írta le Homérosz és Vergilius. A vésett kiáltás olyan, mint a festett muzsika.<sup>184</sup>

A *festészet*<sup>185</sup> ideái közül legelső fokon a csendéletek állnak, az épületek képei és az enteriőrök. A tájképeknél az idea már magasabb, s ezért itt már egyensúlyban van az esztétikai élvezet alanyi és tárgyi oldala. Az arcképnek a lelket, a a karaktert is meg kell jelenítenie, amint benne az örök ember tükröződik. Nem a modellt ülő alakot, hanem annak ideáját kell vászonra vinni. A 16. század keresztyén tárgyú képei azért mutatnak valami nagyszerű, felülmúlhatatlan vonást, mivel a zsidó mitológia vagy a szentek együgyű legendái helyett a keresztyénség szellemét nyilatkoztatják ki.

„A szűzanya, a Gyermekek, a szent hajadonok szeméből így sugárzik valami bűbajos, földöntúli fény, amely teljes rezignációról, a világ minden nyomorának felismeréséről és a megváltás bizonyosságáról beszél. A keresztyénség jobbik lelke ez az igazság, mely testvére az indusok ősrégi, szomorú bölcsességének és a lét véghetetlen nyomorától való megszabadulást jelenti. E művészet láttára béke, nyugalom, vágytalanság költözik a szívbe, s lelkünk eltelik a nagy titoknak, az üdvnek közellétével, mely maga – a Semmi. A művészet csúcspontját elérte.”<sup>186</sup>

A *költészet*<sup>187</sup> a legegységesebb művészet a zenével együtt, mert beszél, fogalmakat közöl. Egy nép élhet képzőművészet nélkül (pl. a muszlimok), de zene és költészet nélkül nem. A költészet eszköztárában elsődlegesek a jelzők, a költői képek és az allegóriák, de ide tartoznak még a megszemélyesítés, a mítoszok és a regék világa is.

Schopenhauer három allegorikus művet sorol a legnagyobbak közé: Balthazar Grazian: *Criticón*; Cervantes: *Don Quijote*; Swift: *Gulliver utazása*. A ritmust és a rímet másodlagosnak ítéli. A műfajok értékelésénél a lírait a legegyszerűbbnek tartja elsősorban azért, mert a pillanat szülte. Az epikával azonban már más a helyzet.

„Épp az epikus van hivatva arra, hogy ez örült világ forгатagában meglássa az állandót, az örökkévalót, ami *van*, és nem *lesz*, amire a dolgok kusza zűrzavara semmi hatással nincs, ti. az ideákat egy jól rendezett képben minden igazságunkkal együtt elélnke tárja.”<sup>188</sup>

A *dráma*<sup>189</sup> az élet kimetszett bélyege. Az idő mellett a térben is megjelenik: alakjai mozgó személyek, akik cselekszenek, élnek. A dráma tele van dinamikával. Az ember mivoltát és létét példázza.

<sup>184</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*, 123–127.

<sup>185</sup> Uo. 127–137.

<sup>186</sup> Uo. 132. Ld. Schopenhauer, Arthur: *A világ, mint akarát és képzet*, 289.

<sup>187</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*, 137–155.

<sup>188</sup> Uo. 146.

<sup>189</sup> Uo. 147–152.

A tragédia adja meg a legfőbb bölcsességet: teljes megismerését a világ mivoltának. Innen csak egy út vezet ki: átlátni Maya fátyolán, a princípium individuationis kódén át megpillantani Damnapadamot: a törvény nyomdokait, mely a nirvanába vezet. Resignati, lemondás az élethez való akaratról: tiszta nyeresége a szemlélőnek, drága ajándéka a drámának. A hősök utolsó pillanatát ennek a mély igazságnak hideg fénye ragyogja be: amiért úgy küzdöttek, amiért életüket elpazarolták, ime, semmit érő. Az egész lét gonosz álom csupán, mely a függöny legördülésekor tovatűnik, s marad a vigasztalás: a – Semmi.<sup>190</sup>

Ugyanez a vigasztalása a festészetnek is.

A tragikus hősök halála nem büntetés, hanem megszabadulás az élettől, tehát a legfőbb jó. Amit a hős szenved, nem a maga részleges bűneinek megtorlása, hanem a lét bűnéért kijáró vezeklés. Mindnyájunknak egyetlen a priori bűnünk van: a létezés, s ezért kell szenvednünk. A tragédia követelménye szinte vallásos meggyőződéssé válik: nem érdemes élni. Míg Schopenhauer a festészetnél elítélte a nominalitást, a történeti helyzetben rejlő értéket, addig a drámánál ezt megbecsülendőnek tartja, hiszen minél magasabban áll valaki, annál nagyobbat bukik.<sup>191</sup>

Ravasz úgy vélekedik, hogy Schopenhauer itt mulasztást követ el, mert a kisemberek nagy tragédiáinak megrajzolásához nagyobb művészetre van szükség,

„[...] mert itt a lélek örvénylő mélyeivel kell ugyanazt a megrázó hatást ébreszteni, amellyel a történelem elemi áradása reszketteti meg a szemlélőt.”<sup>192</sup>

A *vígjátékban*<sup>193</sup> megjelenő humor, tréfa, irónia alapja mindig a nemes, fennkölt gondolkodás, amely meghasonlik a világgal, mert ennek dőreségei ellentmondanak a humorista nemes lelkületének, de ebből az ellentmondásból nem küzdelem fog kibontakozni, mint a tragédiában.

Schopenhauer zenéről alkotott nézeteinek tárgyalásánál Ravasz László ezzel a megállapítással kezdi az erről szóló fejezetet: a *zene*<sup>194</sup> a művészetek királynője. Nem utánzó művészet, és nem az ideák ábrázolása. A zene magát az akaratot ábrázolja, és pedig olyan közvetlenül, akárcsak a világ.

„Az akarat kétféle nyelven jelenti ki magát: egyik az univerzum, a másik a zene. Az akarat megnyilvánulása egy végtelen nagy ének: szövege a világ, dallama a zene, vagyis a világ épp úgy megtestesült akarat, mint megtestesült zene. Ebben van a zenének különös méltósága és páratlan jelentősége.”<sup>195</sup>

Mivel a zene magát az akaratot ábrázolja ősi általánosságában, sohasem lehet egyes jelenségnek földarabolt, különös, sajátos akaratobjektíváció kifejezője.

<sup>190</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*, 148.

<sup>191</sup> Uo. 151–152.

<sup>192</sup> Uo. 152.

<sup>193</sup> Uo. 152–155.

<sup>194</sup> Uo. 155–171.

<sup>195</sup> Uo. 156–157.

Nem erről vagy arról, örömről vagy fájdalomról, ilyen vagy olyan borzalomról, ujjongásról beszél: a zene tárgya a fájdalom, az öröm, maga a rettenetesség vagy maga az ujjongás. Hasonló az a priori formákon alapuló aritmetikai mennyiségekhez, amelyek minden viszonyra találnak. Így a zene által kifejezett a priori érzelmek is minden egyes konkrét eset érzelmi tartalmát jelenthetik. A zene meztelen érzéseknek, azaz esetté még nem vált lelkiállapotoknak ad hangot.<sup>196</sup>

A zene lényegileg komoly, mint maga az akarat. A melódia megtalálása a zseni privilégiuma.

„Az akaratból való megszabadulás itt a legerősebb: létünk eme nagy tirannusa, a közlő dallamok csendülésére elszenderül, s amit álmodik: azt írja zenébe a lángész. Azonkívül a komponálásnál esik legtávolabb az inspiráció a megfontolt műalkotástól.”<sup>197</sup>

A zene mégsem úgy beszél hozzánk, mint akarat. A csupasz akaratállapotok áttükröződnek a tiszta képzeletvilág megvilágított vásznára, s így a zenei élvezet esetében maga az akarat „mint vetített képzet keres föl, mi pedig megmaradhunk a tiszta szemlélet állapotában”. Ugyanis, ha a zene magát az akaratot adná, akkor összeroskdnánk az érzések súlya alatt.<sup>198</sup>

„A zenének minden idegen céllal vagy művészettel való kapcsolása kétes értékű. Szöveg, színjátás, tánc úgy viszonyulnak az igazi zenéhez, mint a hasznossági cél az építő művészethez.”<sup>199</sup>

Ebből az következik, hogy minden ének esetében a dallam az első, s a szöveg mindig ennek szolgálatában áll.<sup>200</sup>

## 2.3. Schopenhauer esztétikájának kritikája

### 2.3.1. A Schopenhauert ért hatások

A kritika megfogalmazása előtt Ravasz László röviden ismerteti azokat a filozófiai hatásokat, amelyek Schopenhauert érték, hogy világosabbá válják, hogyan alakult ki e jeles gondolkodó eszmerendszere.<sup>201</sup> Általánosan elfogadott álláspont, hogy Schopenhauer esztétikája, akárcsak egész filozófiája, négyféle hatás alatt bontakozott ki.<sup>202</sup> Ezek a Védák bölcsessége, a buddhizmus, Plátón

<sup>196</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztétikája*, 160–161.

<sup>197</sup> Uo. 162.

<sup>198</sup> Uo. 163–164.

<sup>199</sup> Uo. 164.

<sup>200</sup> Uo. 166.

<sup>201</sup> Ld. uo. 187–224. (II. Szakasz: *Schopenhauer esztétikájának bírálata. I. Rész: Történeti helyzete*).

<sup>202</sup> Vö. Safranski, Rüdiger: *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei*. Európa Kiadó, Budapest 1996. Ruzsicska Kálmán: *Schopenhauer esztétikája. Értekezések a nyelv és a széptudományok köréből*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1881. Sziklai László: *Arthur Schopenhauer*. In: 33 böl-

és Kant. Óskori, ókori és jelenkori hatások, az indiaival keveredett görög gondolkodás. Schopenhauer nézete ezeknek hatása alatt bontakozott ki.

A *Védák* ősi bölcsességét<sup>203</sup> még weimari tartózkodása idején kezdte el tanulmányozni. Ez a filozófia hirdeti a legrégebben a Minden-Egy tanát. A világ Brahmának, a titokzatos, megismerhetetlen őslényegnek emanációja. Kipattanó szikraként hull vissza a földre, s így támad a lét belőle, majd omlik vissza bele. *Mivel a világ Brahmának csalódás okozta emanációja, amelyet Maja, a vágy miatti csalódás okozott, a világ csupán káprázat, lázálom. Emellett mindenestől fogva rossz, mert „az élet a Brahma bűne, Brahma pedig mi vagyunk”.* Tehát az erkölcsi feladat csak egy lehet: kegyetlen aszkézissel megöldökölni a testet.<sup>204</sup>

A brahmanizmus ellentéte és magasabb foka *Buddha* tanítása.<sup>205</sup> Míg előbbi metafizikai spekulációkban merült el, Buddha gyakorlati erkölctant hirdetett, és négy alapigazságot vallott:

„1. Minden élet fájdalom, mert állandó vágy, mely ki nem elégül, örök keresés, mely sohasem talál, kétes birtokolás, melyet folytonos veszteség fenyeget. 2. A fájdalom oka nem rajtuk kívül, hanem mibennünk van: szomjazásainkban, éhségünkben. 3. A fájdalomtól egyedül e vágnak az elnyomása képes megváltani, ez az élet megtagadása, a teljes lemondás, a nirvána. 4. A nirvánához elvezet a szent ösvény nyolc fordulója: az igaz hit, igaz eltökélés, igaz szó, igaz tett, igaz forgolódás, igaz élet, igaz elme, igaz önmegtagadás.”<sup>206</sup>

Amint az már a fentebbi sorok alapján kiderülhetett, Schopenhauer tana meglepő rokonságban van a két keleti bölcsességgel. A buddhizmussal inkább etikája, míg a brahmanizmussal metafizikája rokon.<sup>207</sup>

„Schopenhauer a buddhizmus napnyugati prófétájának tartotta magát, s várta a kultusz kezdetét. A XIX. században egy új humanizmus hajnallását látja, melyet a szanszkrit irodalom fog táplálni.”<sup>208</sup>

*Platón*<sup>209</sup> tanaiban Göttingában mélyül el. Rendkívül nagyra becsülte őt. Benne látta a zseni megtestesülését, aki filozófusként művészi erővel volt képes alkotni a szemlélet talaján. Ezzel szemben Arisztotelészt száraz, deduktív talentumnak tartotta.

cseleti mű. Móra Könyvkiadó, Budapest 1995, 258–288. Strathern, Paul: *Schopenhauer*. Saxum Kiadó, Budapest 2003.

<sup>203</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*, 188–189.

<sup>204</sup> Ld. Erdő János: *Vallástörténelem. Egyetemi jegyzet*. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 1998, 143–144.

<sup>205</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*, 189–191.

<sup>206</sup> Uo. 189–190.

<sup>207</sup> Uo. 190–191.

<sup>208</sup> Uo. 191.

<sup>209</sup> Uo. 191–202.

„Platón a tudásnak volt a prófétája. Az egész életet: erkölcsi, társadalmi és művészi vonatkozásaiban egyképp a tudáson akarta felépíteni. Ehhez pedig mindennek előtt ismeretelméletre volt szüksége, amelyet a dialektikában meg is adott.”<sup>210</sup>

Schopenhauer bizonyos pontokon el is tér görög mestere gondolkodásától, s ezt Ravasz be is bizonyítja.<sup>211</sup> Ugyanis nála az idea nem fogalom, hanem csak metafizikai realitás, amely az egyesnek faji jellegét, lényegét adja. Platónnál az esztétikai élvezet pozitív érzés, amelyet a szerelem nyújt. Schopenhauer-nél viszont negatív, és csupán annyit jelent, hogy nincs fájdalom. Élni azt jelenti: megvalósulni, a megvalósulás pedig alkotást jelent. Schopenhauer tehát csak következetes volt, amikor azt állította, hogy az alkotásnak, a munkának nincs igazi értéke, hiszen „az élet becességével egy jelentőségű, a munkáé”. Platón esztétikai világnézetének alapja a szerelem, a birtoklás, míg a Schopenhaueré ennek ellentéte: az önmagunkról való elfeledkezés, az odaadó elmerülés, az akarattól való teljes megszabadulás.<sup>212</sup>

Platón hatása után Ravasz László áttér a Schopenhauert ért kanti hatások kérdésére.<sup>213</sup> Miközben a racionalizmus és a szenzualizmus azon viaskodott, hogy vagy a tiszta ismeretből van mindenünk, és a tapasztalás mint megbízhatatlan szerszám, elvetendő, vagy csak a tapasztalásból szerezhethetjük meg ismereteinket, s az ész minden más művelete fölösleges játék, fellép Kant, aki megoldja a kérdést.<sup>214</sup> Minden ismerés csak tapasztaláson alapul – állítja –, ez pedig a felfogó szellem formáló energiái által alakítja át a külvilágból érkező adatokat. Mi csak a tapasztalt világról tudunk.

„Minden lehetséges ismeretnek örökre szükségszerű, a priori törvényei vannak. Tehát az ismeretek alapformája: az a priori szintetikus ítélet lehetősége ki van mutatva, mert a tapasztalás nem véletlen adatok komplexuma, hanem az ismerő ének alkotása; a természet nem tükröződik bennünk, mi tükröződünk a természetben, szellemünk kozmoszának törvényei szerint megalkotva azt.”<sup>215</sup>

Az ember belső életének kettős energiája van: egyik a megismerés, másik az akarás felé hajt.

„Az ember világának tehát két régiója van: az ismerés, a teória és az akarás, az erkölcsi élet. Amannak tárgya a természeti világ mint valóság és mint kép, azaz tapasztalat és tudomány, emennek pedig a *megélés*, princípiuma a szabadság.”<sup>216</sup>

Az emberi szellem megismerő képessége két főcsoportra oszlik: alsóbb és felsőbb ismerő képességekre.

<sup>210</sup> Ravasz László: *Schopenhauer aesthetikája*, 192.

<sup>211</sup> Ld. Uo. 200–201.

<sup>212</sup> Uo. 201–202.

<sup>213</sup> Uo. 203–224.

<sup>214</sup> Ravasz László először *A tiszta ész kritikája* című, 1781-ben megjelent alpmunkája szerint foglalja össze Kant gondolatait.

<sup>215</sup> Ravasz László: *Schopenhauer aesthetikája*, 204–205.

<sup>216</sup> Uo. 205.

„Alsó ismerő képesség a tiszta érzékiség vagy a szemléletek, felsőbb az értelem és az ész.

A külső világ csak adatokat szolgáltat, az érzéki benyomások vak, jelentés nélkül való halmazát. Ha ezt az érzetchaost a szemlélet a priori formái, a tér és idő fogalma szerint rendezem, kapom a jelenséget. [...]

A szemléleti formák szerint megalakult jelenségeket az értelem dolgozza fel és alakítja át a maga a priori fogalmaival tapasztalássá. Ezek az a priori fogalmak a 12 kategória, melyek az értelem logikai életműködését: az ítélest szabályozzák. A tudatban levő jelenségeket 12-féle módon lehet kapcsolni: egység, sokság, mindenség, valóság, tagadás, viszony, lényeg, ok, kölcsönhatás, lehetőség, lét, szükségesség. A tapasztalást, mely nem egyéb, mint a rendezett világi kép, így alkothatjuk meg, s a természetnek törvényeket írhatunk elő, illetve az egyén a priori törvényei szerint támad a természet.”<sup>217</sup>

Az ész az, amely alapfogalmaival, az eszmékkel rendszerré alkotja a kapott ismeretanyagot. Az eszmék nem a dolgok, hanem a tapasztalás egysége. Az akarás, az ember erkölcsi képessége közvetlen ténye a tudatnak, s a szellemnek közvetlen megnyilvánulása. Az akarat erő, amelynek tárgya van. Ha a tárgy célként határozza meg az akaratot, akkor heteronómia. Ha az akarat önmagát határozza meg, autonómia lesz belőle. Az akaratot nem határozhatja meg materiális cél, csak egy formális szabály:

„[...] úgy cselekedj, hogy akaratod maximái általános törvényadás elvei lehessenek. Ez az alaptörvény parancs, mert az ember nem tiszta észlény, hanem érzéki teremtés is, és utóbbi természete folyvást küzdelemben áll mivoltának ésszerű irányával; továbbá *a priori* parancs, mert nem függ külső megegyezésből, nem tapasztalás, szerződés útján jöttek rá az emberek, hanem lényegük erkölcsi organizációján alapszik; végül *szükségsszerű*, mert földön-égen minden gondolható erkölcsi lényre egyaránt kötelező. Ez a kategorikus imperatívusz.

Ennek az alaptörvénynek tudata a tiszta ész ténye, amely erkölcsi törvényadóvá lesz. Az ész pedig az egyén maga, egész érvényükben ő adja saját magának, és ebben áll erkölcsi méltósága. Mint észlény, parancsol önmagának mint érzéki lénynek. Ebben a praktikus értékkülönbségben van a kötelesség fogalmának gyökere. Kötelesség valamely cselekvés szükségsszerű teljesítése a törvény iránt való tiszteltből, mely élelem tárja, amit tennem *kell*.

Ha *kell*, akkor pedig *lehet* is. Így érkezünk el a szabadsáig, amely az erkölcsi okság elve: a felismert erkölcsi célt megvalósíthatom, mert meg kell valósítanom.”<sup>218</sup>

Ravasz Lászlót *Az ítélőerő kritikája* című utolsó nagy jelentőségű kanti megnyilatkozás vezeti el az elemzésben az esztétikai kérdések bemutatásához. Ítélni általában annyi, mint egy különöst általános alá vagy egy szemléletet a megfele-

<sup>217</sup> Ravasz László: *Schopenhauer aesthetikája*, 205–206.

<sup>218</sup> Uo. 207–208.

lő kategória alá foglalni. Az az elv, mely a természetet magasabb egységbe foglalva ítéli meg, a célszerűség gondolata. A szép tetszést fejez ki. Ez a tetszés azonban nem támadhat a tárgy tartalmából, hanem csak az egyén szubjektív tevékenységéből, amellyel a tárgyat felfogja. El kell választani ezt a kellemestől, amely az érzékeknek tetszik, el kell választani a hasznostól, amely valamire jó, és egy reális célt szolgál. De ugyanúgy el kell választanunk az igaztól is, amely azáltal örvendeztet, hogy van, s végül az erkölcsitől is, mert ezt meg kell valósítani. Az egyénre nézve mindegy, hogy a szép igaz-e, vagy nem, elég, ha látszik, ezért nem kívánja, csupán szemléli azt, és semmi érdek nem kapcsolja őt hozzá. Szép az, ami érdek nélkül tetszik. Szépség egy tárgy célszerűségének formája, amennyiben az benne a cél képzete nélkül észrevehető. A szép szükségszerű is, mert „az ismerő képesség játéka mellett ugyanazt az érzést kell éreznie mindenkinek”, és ez egy tiszta emberi érzésen alapszik, az esztétikai közérzeten.<sup>219</sup>

„Ha a tárgy olyan benyomást tesz ránk, hogy a szemlélet erejét teljesen kimeríti, és az ember érzéki képessége valósággal tehetetlenné lesz, ellenben az értelmi erő a benyomás óriási jelentésére annál diadalmasabb lendülettel gyarapszik: ez a fenséges érzülete.

A fenséges is egy szubjektív állapotnak a kifejezése. Nem a tárgyban van a fenséges vonás, magukban a tárgyak nem volnának fenségesek, hanem a fenség értékjelzője egy alanyi állapotnak.

A fenséges érzésénél az első benyomás a fájdalom: az ismert erők harmóniáját megzavarta a benyomás óriási nagysága, amennyiben a szemlélő képességét, a tiszta érzékiségét tehetetlenségének beismerésére kényszerítette, de a jelentés rendkívüli nagysága fokozza, s értelmi méltóságunk tudatából támad egy új élvezet, a fenséges.

„Tehát a fenséges nem más, mint az érzékfölötti diadala az érzéki fölött. Mivel pedig a morális törvény sem más, mint az érzékfölöttinek az érzéki fölött való győzelmének parancsa: fenség és erkölcsiség úgy viszonylanak egymáshoz, mint symbolum a jelentéshez.”<sup>220</sup>

Minden művészet öntudatos és szándékos alkotás. Célja nem az, hogy szép tárgyakat teremtsen, hanem hogy szépen ábrázolja azokat. Viszont szép a szándéktalan, cél nélküli célszerűség. Tehát semmi mesterkéeltségnek nem szabad látszódnia rajta. A művészetnek olyannak kell látszania, mintha az a maga közvetlenségével, igazságával és tökélyével egy darab természet volna. Ezt a kivételes ember zsenije teszi lehetővé, mert ő a természet erejével és alkotóképességével bír. Ő nem előre megállapított fogalmak, szabályok szerint jár el, mert ő maga misztérium, aki ismeretlen világok titkairól képes közérthető nyelven beszélni. Ravasz úgy látja, ezen a ponton Kant esztétikája vonatkozásba lép a természet-

<sup>219</sup> Ravasz László: *Schopenhauer aesthetikája*, 212–214.

<sup>220</sup> Uo. 215–216.

filozófiájával. Ha a zseni „természetető”, aki megteremti a művészetek célszerű mikrokozmoszát, ugyanígy fog eljárni a természetető a makrokozmoszban is.<sup>221</sup>

„A természeti szépségnek a művészeti szépséggel való rokonsága arra utal, hogy maga is a teremtő intelligencia műve. A szépség pedig az erkölcsi szimbóluma, a művészet átvezet az ismeretből a moralitásba, a természetből az intelligibilis világba, mely őslénye és alapja minden valóságnak, és az erkölcsi értékben csúcso-  
sodik ki.”<sup>222</sup>

Eszerint Kant esztétikája az aktivitás, míg a Schopenhaueré a passzivitás. Nála a szépség a szentség záloga, Kantnál pedig az erkölcsi érték szimbóluma.

„Schopenhauer menekül a világból, az aszkézis szent nyomdokain megszökik e siralomnak völgyéből, Kant kemény, férfias küzdelmet parancsol, melynek meg kell győznie a világot. Kantnál az erkölcsi élet szigorúságában fenséges feladat, míg Schopenhauerénél egy phantastikus, nihilista álom.”<sup>223</sup>

Kantnak köszönhető a forma problémájának megoldása. A műtárgynak olyannak kell lennie, mint a természeti alkotásnak, amely egységes, szerves és jelentős egész. A műtárgy „egy darab élet; az élet organizmusa a forma”, amelyet megvalósult tartalomnak is lehet nevezni. Schopenhauer viszont az ideák másolását nevezi művészetnek: az idea csupán tartalom, mert metafizikai valóság, a forma pedig járulékos mez. Nála a forma kérdése „helytelen megvilágításba kerül, és megoldatlan marad”. De a legnagyobb különbség az ideatannál jelentkezik közöttük. Míg Schopenhauer ezzel kapcsolja össze a jelenség és az akarat világát, addig Kantnál az ideák nem metafizikai realitások, hanem logikai tényezők.<sup>224</sup>

### 2.3.2. Schopenhauer rendszerének „megigazítása”

Ravasz László úgy kezd Schopenhauer esztétikai gondolkodásának kritikájába, hogy előbb megvédi kritikusaival szemben.<sup>225</sup> Meglátása szerint tévednek azok, akik minden eredetiséget elvitatnak Schopenhauerétől. Ő inkább úgy látja, hogy az általa felépített rendszer a filozófiatörténet egyike, a legeredetibb alkotása, mivel magának a filozófusnak szellemi képét ábrázolja: „küzdelmes életnek végzetes egységét”. Filozófiája műalkotás, mert „ahol megbotlik a logika lába, ott a művészet szárnycsapását halljuk”.<sup>226</sup> Schopenhauer sok mindent vett át más rendszerekből, de mindent annak az eredeti meggyőződésnek a szolgálatába állított, hogy a lét értéktelen. Csak annyiban van értéke valaminek, ameny-

<sup>221</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztétikája*, 216–217.

<sup>222</sup> Uo. 217.

<sup>223</sup> Uo. 222.

<sup>224</sup> Uo. 222–223.

<sup>225</sup> Uo. 224–227.

<sup>226</sup> Uo. 226.



nyiben ellentétben áll a léttel. Ha az látszat, akkor esztétikailag értékes, ha pedig egyenes léttagadás, akkor meg erkölcsileg van értéke.<sup>227</sup>

„Az a fekete alap, amelyre Schopenhauer esztétikájának fénylő rúnáit hímezte művészi rajongásának aranyzálaival. És ez a schopenhaueri gondolat egészen teljes.”<sup>228</sup>

Ahogy arra korábban utaltunk, Ravasz László Böhm Károly rendszerének segítségével fogalmazta meg a maga kritikai észrevételeit.

Schopenhauer azt hangsúlyozza, hogy az akarat objektíválódik.<sup>229</sup> De az objektíválás cselekvés, a cselekvés pedig változásban áll, ennek pedig oka van, s ez az ok nem lehet az akaraton kívül, mert az akarat minden, tehát rajta kívül nem lehet semmi.

„Az akaratban ismét nem lehet ez az ok, mert ha benne volna, az *causa sui* lenne, ami nincs, vagy pedig okozójául egy másik okot kellene feltennünk, ami megint nem lehet, mert először is körkörösségbe vezetne, másodsor pedig az akaratban egy változás van csupán: az objektíválódás, amelynek tehát vagy oknak, vagy okozatnak kell lennie. Ha okozat, akkor nincs oka, ha ok, akkor nincs okozata, ami ugyanúgy ellentmondás.”<sup>230</sup>

Ugyanakkor hogyan lehet az, hogy az értelmetlen, vak erő megteremtse az ideáknak célszerű világát, csodás harmóniájú kozmoszát? A platóni ideavilág logikus és érthető. A schopenhaueri mintha azt mondaná, hogy a semmiből lesz valami.<sup>231</sup>

Alaposabban szemügyre véve a schopenhaueri ideavilág struktúráját, újabb nehézségek tűnnek fel:

„Az ideák úgy fejlenek ki, hogy az alacsonyabb fokon meghasonló akarat egy magasabb idea objektíválásában békül ki. Schopenhauer kifejti [...], hogy ezek a fokozatok nemcsak magasabbak, de értékesebbek is; legnagyobb értékű az intellektus. Tehát az ősi, paleontológiai gránitképződményektől egészen a világmegváltó genie-ig egy fölfelé ívelő értéksorral, vagyis fejlődéssel van dolgunk. Ennek kiváló gondolati képe lehetne a világtörténelem [...], de philosophusunk hallani sem akart ilyen fejlődéstől, még kevésbé történelemről. Az ideavilág fokozatai suo genere értékgyarapodás. Schopenhauernek alapdogmája pedig az értéktagadás.”<sup>232</sup>

Ezek ellenére Schopenhauert még véletlenül se lehetne evolucionizmussal vádolni, mert teljes mértékben elutasítja Delamarck és Darwin nézeteit. Ugyan-

<sup>227</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*, 227.

<sup>228</sup> Uo. 227.

<sup>229</sup> Uo. 237–238.

<sup>230</sup> Uo. 237.

<sup>231</sup> Uo. 237–238.

<sup>232</sup> Uo. 240.

is, ha az állatfajoknak az élet fennmaradásáért folytatott harcban kellett volna kifejlődni, „akkor százszor rég elpusztult volna minden bölény, amíg a szarva és sziklaszerű marja kifejlődik” – gúnyolódott Schopenhauer.<sup>233</sup> Ezek szerint a fajok ideákként álltak elő, az akaratot fogja el a vágy, „hogy fákon mászkáljon, lombot egyék, s felettébb lusta legyen”, s így lajhár legyen belőle. De miként juthat az akarat a fa, a lomb, a lustaság képéhez, amikor kívül áll a princípium individuationis-on? „Miért van a típusoknak idői élete, keletkezése és halála, ha a típus mint idea, örökkévaló?”<sup>234</sup>

Schopenhauer akkor tévedett, amikor a lét eredetét és mibenlétét kezdte feszegetni. Hogy a dolgok vannak, ez megfoghatatlan tény, amelyet el kell fogadnunk, de tovább nem kutathatjuk – mondja ki Ravasz. Mindenekelőtt a magunk létét nem érezzük. A létről tudunk, mely nem más, mint az Én azonossága, önbírása, öntudata. Az érzés pedig nem a létnek képe, hanem az Én módosulata, s ennek jelentése az élvezet vagy a kín, amelynek okát tehát az Én tevékenységében kereshetjük. Minden annyiban létezik, amennyiben hat rám, cselekszik, és ez a hatás fájdalmat okoz az öntudatnak, vagyis objektív világomnak kialakulásánál első érzés a fájdalom. A fájdalom tehát maga a lét, amennyiben az érzés szférájában tükröződik, s ezzel értékítéletté válik a metafizikai axióma. Ha pedig a lét egyenlő a fájdalommal, akkor élvezet maga a nemlét. Ezt nevezi Ravasz axiológiai negativizmusnak, és ezt tartja Schopenhauer legsajátosabb felfogásának. „Schopenhauer értékei mínuszos mennyiségek.” Az akarat tehát az Én afirmálása, megvalósulása, kialakulása, térszerzése, alkotásai. Schopenhauer tévedett, amikor az akarat jelzőjét a céltalanságban, lényegét a kielégíthetetlen-ségben, érzelmi képét pedig a fájdalomban látta.<sup>235</sup>

Ravasz László ismét csak Böhm rendszerét hívja segítségül,<sup>236</sup> amikor az ideák kapcsán állítja:

„Ideának nem nevezhető semmi ontológiai tényező, még kevésbé a metafizikai entitás, hanem csupán *a dolgok centrális jelentése, mely mint abszolút értékmegélés vagy alkotás folyamán gondolati, szociális és érzéki síkban megvalósul. Az érzéki síkban megvalósult ideát tekinthetjük így szépnak.*”<sup>237</sup>

Schopenhauer úgy látja, hogy amikor az ideákat szemlélő alany levetkőzi magáról a tért, időt és oktörvényt, nemcsak kitágul, sőt végtelenné lesz, „hanem egyenesen *elvész* tárgyaiban”. Vagyis a tudatba tóduló jelentések teljesen kiszorítják öntudatát, és így odalesz individualitása, Énje. Ez az állapot eredményezi az esztétikai tetszést. De ha az alany elvész tárgyaiban, akkor már nem is tárgy az, amelynek önmagában van alánya, hanem vagy öntudat, vagy a szubjektum-

<sup>233</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*, 240.

<sup>234</sup> Uo. 240–241.

<sup>235</sup> Uo. 244–252.

<sup>236</sup> Uo. 254–260.

<sup>237</sup> Uo. 260.

tól (S.) függetlenül létező objektum (O.). Ez nem lehet öntudat, mert ez az akaratnak magára ismerése.<sup>238</sup>

„Ezekben a tárgyokban pedig, amelyekről most van szó, nincs akarat, mert tiszta képek. S.-tól független O.-nak kell tehát lennie, ami üres szó, mert a semmit írja körül. Tehát dialektikailag is helytelen az individualitásnak az elvesztése, az öntudat kiszorulása, arról nem is szólva, hogy lélektanilag is teljes masszív kép-telenség.”<sup>239</sup>

Ravasz értékelését az esztétikai szemléletről már ismertettük a Böhm Károly értékelméletéről megfogalmazott gondolatai alapján. A dolgozat következő oldalain ugyanezek a gondolatok fogalmazódnak meg. Egyetért azzal, hogy

„[...] csak a *kifejezett* idea szép. Az idea, amíg nem jelenik meg az érzéki síkban, csak igaz, de szépnek akkor nevezhetjük, ha *megvalósult*. Az érzéki valóságot sem tekinti a szemlélő Én másnak, mint megvalósult ideának, és a jelentések symbolismusának tartja. [...] Mikor tehát az Én szemlél, ugyanakkor alkot; ez az alkotás játékos önmegvalósulása, vagyis *élete*, ennél fogva a szépséget az Én *megéli*, s egyszersmind *beleéli* a tárgyba.”<sup>240</sup>

Amikor az Én megéli ezt a szépet, ennek az az eredménye, hogy az idea tökéletesen megjelent az érzéki síkban. Magja a jelentés, s ennek ideális értéke (önértéke) esztétikai értékévé válik a megvalósulás mikéntje által. Ennek a megvalósulásnak az élet logikuma szerint kell történnie, törvényének össze kell esnie az Én élettörvényével.<sup>241</sup>

A forma akkor teljes, ha a jelentés egészen és szabadon valósult meg. Ha a jelentésnek vakon maradt momentuma vagy gátolt funkciója lesz, ezt formahibának nevezzük.

„A teljesen és szabadon megvalósult ideában az Én megéli ereje kényelmesen, de hiánytalanul elhelyezkedik, azt betölti teljesen anélkül, hogy tovább feszítené, élvezi önmagát és önmagának kvalitását teljes erejében, örvend ennek az új alkotásának, a vele való meggyarapodásának, melyet játszva teremtett, bár mégis egész erejével. Ez az esztétikai élv, az érték pedig, mely az élvnek noumenonja: *a szép*.”<sup>242</sup>

Ez viszont nem minden esetben lesz eredménye a jelenség megvalósulásának.

„Az idea érzéki síkba öltözik, tartalmát egészen kifejti, az Én megéli mindazt, ami a jelentésben volt, a dolog formába öltözve ott áll, az Én betölti egészen, helyzetét élvezi is – és mégis, nincs lefoglalva egészen, maradt erőfölöslege, al-

<sup>238</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*, 261.

<sup>239</sup> Uo.

<sup>240</sup> Uo. 271–272.

<sup>241</sup> Uo. 276.

<sup>242</sup> Uo.

kotása könnyűnek, gyermekdednek látszik. Nála kisebb, gyöngébb az, amit megélt, őbenne több, masszívabb jelentés van: és mégis élvezi, mert az ideának teljes megvalósulása a maga nemében hiánytalan, tökéletes. Az esztétikai élvezetnek ezt a fajtát, melyet az erőfölösleg érzete kísér: *a báj* ébreszti.

Bájos csak kicsi (nálunk kisebb) lehet [...].

A báj az Én intuíciójának tömörségétől függ; vagyis megélt ereje kvalitatív nagyságától.<sup>243</sup>

A legintenzívebb esztétikai élvezetet az Én projiciáló képességének erőpróbája, remeklése okozza, mert az Énnek legnagyobb erő kifejtését és gyarapodását jelenti. Isten előtt viszont nincs fenséges, mert ő mindennél nagyobb, de az állat előtt sincs, mert az nem értheti a jelentést.<sup>244</sup>

„Tehát a fenséges, a szellemi nagyság és érzéki kicsiség gyermeke, félig isteni, félig emberi, mint a titánok nemzetsége.”<sup>245</sup>

Ha az érték nem bontakozik ki szabadon, hanem az érték hordozó elbukásában jelentkezik, akkor az Én morális küzdelme tragikussá lesz esztétikai síkban. Ez a küzdelem nemcsak az „ontológiai erők csatája, hanem értékek mérkőzése”. A tragikum ennek a harcnak esztétikai szemléletben történő jelentkezése. A tragikum tehát küzdelmes szépség, és amikor az Én ezt szemléli, nem könnyedén teremt, hanem erejét összeszedve, nekifeszüléssel éli meg ezt a küzdelmet, és valószínűleg meg jelentését, az érték diadalát. Szubjektív módon a tragikum a fenséges-sel rokon, objektíve pedig a morális érték esztétikai síkon történő átsugárzása, tehát nem egyszerű, hanem kombinatív szépség. Ellenpárja a másik kombinatív szépség, a komikum. Ez a bájossal rokon. Szubjektíve az erőfölösleg érzetét kelti, objektíve pedig egy logikai momentum esztétikai síkon történő átsugárzása.<sup>246</sup>

Minden alkotást a hiány, a fájdalom vált ki, és az alkotások emberét ezért lengi körül a szelíd melankólia. „De az alkotás megvalósulása is tárgyá válás.” A zseni így osztja szét magát műveiben, amelyek egy-egy darab az ő fájdalmas életéből, így írja bele magát a történelembe, az örökkévalóságba, így dicsőül meg benne a valóság, és nyer nemesebb, tisztább, szebb jelentést a lét. Ha a műtárgy az Én projektív élete, akkor az esztétikai kategóriáknak is az Én életében kell gyökereznie.<sup>247</sup>

Ravasz László a következőket érti esztétikai kategóriákon: szimmetria, harmónia és ritmus. Szerinte ezek azok az a priori formai feltételek, amelyekbe az esztétikai tartalom öltözik. Ezek nem függenek a konkrét tartalomtól, ugyanis formálják azt, önmagukban csak akkor van jelentésük, ha az a tartalom tölti ki őket, és végül alapjuk az Én organizmusában rejlik. A szimmetria az Én életé-

<sup>243</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztétikája*, 276–278.

<sup>244</sup> Uo. 278–279.

<sup>245</sup> Uo.

<sup>246</sup> Uo. 279–280.

<sup>247</sup> Uo. 82–83.

nek statikáján alapszik, és annak térbeli képe. A harmónia tulajdonképpen az Én életfunkciójának összhangzásából eredő esztétikai törvény, amely egyezést követel a műtárgy életfunkcióitól is. Ez az összhang nem lehet metafizikai, hanem csak logikai, azaz jelentésbeli. Mivel a harmónia tevékenységek egyezése, ezért az Én életének dinamikáján alapszik, és annak időbeli képe. A ritmus állandóan ismétlődő momentumok alapján osztja fel az élet egészét időileg. Ritmusról csak ott beszélhetünk, ahol a jelentés egész megvalósulása idői, tehát a szó és a hang művészeténél. Érdekes, hogy a schopenhaueri kritérium nem érvényes az építészetre és a zenére, ugyanis abban az építészet nem ideákat másol, hanem csak a valóságot rendezi úgy, hogy az idea jobban meglátszódjék, vagyis a maga konkrét viszonyában mégis a valóságot adja. A zene pedig nem is ideákat másol, hanem magát az akaratot adja. Az akarat és zene között még ott van az érzés mint jelentés, de Schopenhauer erről nem vesz tudomást.<sup>248</sup> Ravasz László így summázza végkövetkeztetését:

„[...] nekünk a műtárgy *élet*, melynek központi jelentése eleven organizmusba tagozódott, tehát a forma kérdését a Kant tanítása szerint oldjuk meg. Megértése az újraélés, melyet az Én végez szemléletében s ennek érzelmi reflexe a műélvezet.”<sup>249</sup>

Schopenhauerrel ellentétben Ravasz László az esztétika gyökérszárait az érték fogalmából vezeti le, amely az ontológia legmélyére, a szubsztancia fogalmára utal. A szubsztanciában a tárgy központi jelentését mint szellemi fókuszot ismerte fel, amely az Én projekciója. Ha a szemlélet nem az ontológiailag adott tárgyban valósítja meg az ideát, hanem idegen ösztönök síkáthelyezése által terem új ontológiai tárgyat, akkor megszületik a művészet.<sup>250</sup>

## 2.4. Esztétika és műkritika a gyakorlatban. Sobrászat, festészet, zene

Ravasz László esztétikai érdeklődése felől egyik korai, rövid írása is tanúsodik, amelyben az érzékiség és az ízlés kérdéseit tisztázza.<sup>251</sup>

A művészet tárgya a természet, célja pedig a szép. A szép annak módoszata, ahogyan a művész kifejezésre juttatja tárgyát. Maga a tárgy az ábrázolás, a leírás által nyeri el a szép minősítést, hiszen lehet, hogy amit éppen kiábrázolt, az nem önmagában szép, hanem azzá válik a műalkotás által. Azért van ez, mert a művészet tárgya a természet. A művészet ebből veszi a valóságot, viszont az nem önmagában szép. Az ízlés általánosan elfogadott egyetemes szabályait az esztétika fogalmazza meg. Az ízlés ugyanis függ a lélek minőségétől, az intelli-

<sup>248</sup> Ravasz László: *Schopenhauer esztetikája*, 288–289.

<sup>249</sup> Uo. 291.

<sup>250</sup> Uo. 292–293.

<sup>251</sup> Ravasz László: Az érzékiség a művészetben. In: *Egyetemi lapok* 1903/10, 180–181.

gencia fokától és egy adott kor általánosan uralkodó nézeteitől. Az ízlés koronként változik, fejlődik és fejleszteni lehet.

„Az esztétika feladata éppen az, hogy történelmi és bölcsészeti alapon mutassa ki, hogy mik az ízlésnek általános és örökre érvényes szabályai és követelésesei.”<sup>252</sup>

A művész úgy tud gyönyörködtetni az érzékiség feldolgozásával is, mintha a Szűzanyát ábrázolná karján a kiseddel. Az ókori kultúra érzékiségének helyébe a keresztyénség a vezeklést hozta, a kéjligetek helyén templomok épültek, s a politeizmus világában az egyistenhit kezdett dominálni. Az érzékiség örök emberi vonás. A mű értékének megállapításánál az intelligens műértő ízlését kell alapul venni, nem pedig a nagyközönségét.

Ha művészetet a hasznosság szempontjából értékeljük, akkor arra a megállapításra jutunk, hogy nincsen semmi haszna önmagunk és világunk fenntartásában. A szépség azonban tőlünk függetlenül van jelen a világban, és aki mindenek ellenére ezt a szépséget látja meg benne, azt ez a szépség mindenért kárpótolja, és az emberre nézve akkora jótétemény, olyan nagy ajándék, amit nem lehet eléggé megköszönni. A valóság nem nyelheti el a művészetet, de a művészet sem nyelheti be a valóságot.<sup>253</sup>

Ravasz László arra a gondolatra jut a milói Vénusz kapcsán, hogy az ember életét sokkal inkább az formálja, amivé nem lehet soha, mint az, amivé lettünk vagy lehetünk. Meg kell tudnunk, hogy mi végre vagyunk ebben a világban?<sup>254</sup>

„Biztat ez a törvény, hogy óvjuk meg magunkat mindattól, ami egyéniségünk eredetiségét megrontaná. Óvakodj attól a társadalomtól, amelyik tipizál, tucattá tesz, óvakodj attól a kultúrától, amely elgépiesít, óvakodj a sátán dekalógusától, amely a divat patronjával átfesti az egyéniségeket, óvakodj, akár világnézetekben, akár művészi irányzatokban kísértésnek.”<sup>255</sup>

Amikor elfogadjuk azt, aminek Isten szánt minket, attól kezdve minden másról le kell mondani. Akár egyéniségünk egy darabját is le kell metszenünk, valami magasabb hivatásért. Amikor átmegyünk ezen az életen, és megjelenünk ítélőbíránk előtt, látszania kell rajtunk, mit adtunk oda azért, amire felülről kaptunk elhívást. A milói Vénusz hibáit, hiányait nem lehet kiegészíteni más művészi alkotással, sem restaurálni nem érdemes, mert az sokat elvenne a szobor művészi értékéből. Más a helyzet azonban a keresztyénség esetében: Krisztus ugyanis maradék nélkül restaurálhat. Észre kell vennünk, hogy az ember élete olyan torzó, amelynek restaurációra van szüksége. Sőt:

<sup>252</sup> Ravasz László: Az érzékiség a művészetben. In: *Egyetemi lapok* 1903/10, 180.

<sup>253</sup> Ravasz László: Angyal a pajzson. In: uő: *Isten rostájában. Beszédek, írások*. III., 198–202.

<sup>254</sup> Ravasz László: A Milói Vénusz karja. In: uő: *A Tháborbegy ormán*, 70–75.

<sup>255</sup> Uo. 72.

„[...] minden emberi életnek először ilyen torzóvá kell válnia, mert csak akkor jöhet a boldog restauráció.”<sup>256</sup>

A *haldokló műalkotás* című írásában<sup>257</sup> azoknak a gondolatoknak ad hangot, amelyeket Leonardo da Vinci híres falfestményének látványa váltott ki belőle. Az *utolsó vacsora* elkészültének a körülményei is kalandosak voltak, de a kép sorsa azóta is hányattatott, és aggodalmának ad hangot: vajon meddig fog még fennmaradni? Egy idő után úgyis megsemmisül minden műalkotás, elfelejtik a verseket, még talán a nyelvet is, amelyen írták, de azt nem lehet elfelejteni, aki-ről szólt, amit kiabrázolt, ha a téma örök, és Leonardo témája ilyen.

Ravasz László azt jegyzi meg Tiziano 1548-ban készült *Sisyphus büntetése* című képe kapcsán,<sup>258</sup> hogy alá a következőt lehetne írni: „ez az emberi kultúrának a képe”. A kő az emberi kultúra, amelyet sziklás úton kell felgörgetni a tetőig, „visszafordul, alázuhan, és legázolja azt a korszakot, nemzedéket, amelyből vétetett”. Így járt a görög–római kultúra, amikor mintegy ezer esztendőnyi fejlődés, virágzás után minden összeomlott, és enyészetnek indult a „barbár” népek betörésével. A német történész-filozófus, Spengler a teljes nyugati kultúra összeomlásáról beszél a *Napnyugat alkonya* című művében.<sup>259</sup> Ravasz végül ezzel zárja írását: míg Sziszüphusz soha nem ér fel a hegyre a kővel, addig elindult egy „ember” a világtörténelemben: Krisztus.

„[...] ennél a kőnél százszor nehezebbet, a maga keresztjét csendesen viszi fel-felé az úton. Az örök Győzelem, az örök Tető mindenkinek, aki újra kezd reménykedni benne.”<sup>260</sup>

Ravasz László szerint még a romoknak is lehet műtárgyi értéke,<sup>261</sup> mivel ezeket is lehet művészi szempontból szemlélni. Ami a madárnak a fészek, az a léleknek az esztétikai, művészi szemlélet.

„A lassan visszaszülető műalkotás, az emberi szellem béklyóiból felszabaduló műtárgy, ez a megfordított alkotás: a rom.”<sup>262</sup>

A rommá válás „felséges felszabadulás, a halálnál is hatalmasabb élet diadala”.<sup>263</sup> Az emberi szellem győzelme csak látszólagos diadal az anyag felett, mert az anyag megmarad anyagnak. Míg az anyag mulandó, a gondolat, amely akarat formájában alakítja ezt, és örök, teremtés előtti, ősi, nem semmisül meg, csak új formájában tér vissza.

<sup>256</sup> Ravasz László: A Milói Vénusz karja. In: uő: *A Tháborbegy ormán*, 74.

<sup>257</sup> Ravasz László: A haldokló műalkotás. In: uő: *Tudom, kinek hittem*, 91–98.

<sup>258</sup> Ravasz László: Sisyphus köve. In: uő: *Alfa és Ómega, Prédikációk, beszédek, cikkekek*. II, 1933, 282–288.

<sup>259</sup> Ravasz László: *Sisyphus köve*, 82–83.

<sup>260</sup> Uo. 283.

<sup>261</sup> Ravasz László: *A romok symphoniája*, 49–52.

<sup>262</sup> Uo. 50.

<sup>263</sup> Uo. 51.

1920-ban, az erdélyi művészek kolozsvári kiállításának megnyitóján arról beszélt,<sup>264</sup> hogy minden igazi művész a lehetetlent teszi lehetővé. Ebből következik, hogy „a művészet a lehetetlen lehetségesítésének kategóriája”.<sup>265</sup>

A művésznek élnie kell művészi szabadságával, ihletettségét bele kell vinnie az alkotásba, és nem kell igazodnia a közfelfogáshoz, és joggal várja el a kortársaitól és az utókortól is, hogy helyesen értelmezzék azt, amit alkotott. Ezt annak kapcsán fogalmazta meg, hogy a budapesti Parlament előtt márvány szoborcsoportot állítottak fel, amelynek központi alakja Kossuth Lajos.<sup>266</sup> Rodinre hivatkozik, amikor azt állítja, hogy minél kevesebb a kő és minél több a gondolat, annál jobb az alkotás.

A művészet egyik alapfeltétele a világban, a másik az emberben gyökerezik. A művészetet két nagy csoportba lehet osztani: az egyik az, amely külső, tárgyi. Ebben a művészetben a világ mutatja meg az embert. A másik a belső, alanyi, amikor az ember mutatja meg a világot. A zene jelkép nélküli, egyetemes, logikamentes nyelv az emberi élet legváltozatosabb részének kifejezésére, az érzelmek, hangulatok és szenvedélyek kiábrázolására. A zenének „királyi méltósága, Isten kegyelméből eredő, születésénél fogva való rangja van”.<sup>267</sup> A költéssel más a helyzet. Ott el kell fogadnunk a nyelv roppant szimbólum rendszerét. A szavak önmagukban még kifejezéstelenek, erőtlenek, gyengék, mondatokká kell formálni őket, amelyeket pedig úgy kell megfogalmazni, hogy átsugározzanak valamely szépséget. Ravasz László is ezt teszi, amikor játékosan megszemélyesíti a zenét, és három testvért is ad még mellé, mintha a zene egy mesebeli legkisebb lánytestvére lenne a többinek.<sup>268</sup> A zene három nénje: az álom, a játék és a sors. A zenéről alkotot sajátóságos szemléletét ezek a szavak foglalják össze:

„A zene egy ős hazugságrendszer, amelyben mindnyájan részesek vagyunk, együtt teremtjük, együtt tartjuk fenn, a világ végéig mindig áll, mindig hazugság lesz, és mindig benne fog megjelenni a legmélyebb és legtisztább igazság.”<sup>269</sup>

„A zene egy ponton magasabb, mint a sors.” A zenében a végső megoldás a hit győzelme. Bár a zene a legtragikusabb művészet, mégis kiengesztelődéssel végződik. Benne van a váltság, és ez leginkább a zenében jut kifejeződésre. Ezért olyan alkalmas a zene a vallásos érzések kifejezésére, s ezért kísért annyiszor, hogy valláspótlékot lássunk benne. „A zene halvány, de tiszta képe az emberi sorsnak [...]”.<sup>270</sup>

<sup>264</sup> Ravasz László: A lehetetlenség elve a művészetben. In: uő: *Orgonazúgás. Beszédek, előadások*, 41–43.

<sup>265</sup> Uo. 41.

<sup>266</sup> Ravasz László: A Kossuth-szobor. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszédek, cikkek*. II., 126–129.

<sup>267</sup> Ravasz László: Zenehercegnő és három nénje. In: uő: *Isten rostájában. Beszédek, írások*. III., (133–141) 136.

<sup>268</sup> Ravasz László: *Zenehercegnő és három nénje*, 135–136.

<sup>269</sup> Uo. 139.

<sup>270</sup> Uo. 140.



Vallás és művészet az ősidőkben teljesen összefüggtek egymással.<sup>271</sup> Amikor az ember ráeszmélni kezdett a benne szunnyadó lélek igényeire, kapcsolatot próbált teremteni a felsőbb hatalmakkal, és ezt a kezdetekben úgy jutatta kifejezésre, hogy felajánlotta az istenségnek annak a legjavát, amivel rendelkezett, valamint lelkének önkéntelen megnyilatkozásait, a művészet első zsengeit. Kezdetben a művészetnek nem is volt más célja, mint az, hogy a vallási cselekedetek eszköze, edénye legyen. Ez azonban megváltozott az emberi gondolkodás fejlődésével. A művészet elvált a vallástól, már nemcsak az istenségnek szánt hódolatot juttatta kifejezésre. Ez következett be a görög kultúra felvirágzása előtt. Itt a művészet szinte teljesen elszakadt az istentisztelettől, s egyre inkább öncélúvá lett. A következő nagy változást a keresztyénség elterjedése hozta, amikor a művészet majdnem felemészte magát a keresztyénség misztikus rajongása, aszketizmusa miatt. A művészet megmentésére, felvirágoztatására a reneszánsz sietett. Míg a görögök idején a szobrászat dominált, addig a középkort a festészet és a zene jellemzi, éspedig szigorúan biblikus, egyházi témákkal.

A protestantizmus mellőzte a szobrászatot és a festészetet az egyházi életből, helyettük a költészetet pártolta fel. Olyan új műfaj születik, amely csupán partikuláris a művészet egyetemes egészével szemben, de mégis hordozza ennek félreismerhetetlen jegyeit, ez pedig a protestáns igehirdetés, a prédikáció.<sup>272</sup>

Ravasz László 1921-ben két előadást is tartott Marosvásárhelyen, ezekben a lángészről, a művészzseniről alkotott gondolatait fejtette ki.<sup>273</sup> Úgy véli, hogy ebben az időszakban nem a műtárgy, hanem a művész lett az esztétika alapkérdése. A művészből kell megérteni a műtárgyat, és nem fordítva. Szinte már csak a művész a fontos. Az esztétika nem a szép fogalmával fogalalkozik, hanem a műalkotás fogalma körül vizsgálódik, és amiatt van az, hogy a középpontba a művészi lélek került. Minden igazi művésznek egy apriorisztikus világképe van, amelyet a valóság vagy tapasztalat kitölt és színez csupán. A művész zseni, a lángész a visszaemlékezés módszerével alkot. Felfedezi és megpillantja a szép dolgokat. Az emlékezésben ráismer arra, amit az örökkévalóságból hoz. Ráismer arra, ami ott van, de csak ő, és csak akkor, egy tiszta pillanatban tudja meglátni, kimondani, megformálni és megalkotni. A zseni képzeletében tehát a meglévő képek szabad kapcsolódása következik be, s e kapcsolódásból új jelentéseket, alkotásokat hoz létre. Bár a szépre „nincs szükség” ebben a világban, mégis olyan édes ráadása, kegyelmes ajándéka az atyai kéznek, amelytől jobb lesz az élet. A szépnak elég, ha látszik, más igénnyel nem lép fel.<sup>274</sup>

A lángészt nem szabad a közhasznúság mértékével mérni. Az a nagy ember, aki életünket magasabb rendű létté tudja tenni,

<sup>271</sup> Ravasz László: Vallás és művészet. In: *Erdélyi Protestáns Lap* 1904/32, 259–261; 1904/33, 258–269.

<sup>272</sup> Ravasz László: *Vallás és művészet*, 269.

<sup>273</sup> Ravasz László: A lángész, mint emlékezet. In: uő: *Orgonazúgás. Beszéddek, előadások*, 27–31.

<sup>274</sup> Ravasz László: A lángész, mint képzelőerő. Uo. 32–35.

„[...] aki önmagában kifejezést ad a kor szükségletének, aki önmagával be tudja tölteni a kor szükségletét.”<sup>275</sup>

Ravasz a zseniről szóló elmékedéseinek végkövetkeztetésében ugyanarra a gondolatra jut, mint más esetben is. A legnagyobb ember, az emberi archetípus Jézus Krisztus volt. Minden ember nagy, akiben krisztusi elem van, s aki az ő megbízatásából és az ő szolgálatában cselekszik.

„A nagy emberek haszna annyi, amennyi krisztusi erőt sugároznak, és a krisztusi erők sugárzása az egyetlen emberi nagyság.”<sup>276</sup>

## 2.5. Esztétika az irodalomban

1932-ben, a Pécsi Janus Pannonius Társaság ünnepi ülésén elmondott beszédében<sup>277</sup> Ravasz László az irodalom feladata felett elmékedett, és megállapította, hogy a világháború utáni nehéz, vészterhes időkben vagy a gazdasági válság idején ennek életbátorságot kell adnia. Esztétikai kérdést fogalmaz meg: mi köze van az irodalomnak az élethez? Arra a következtetésre jut, hogy az irodalomnak nem a funkciója, hanem a lényege a fontos. Az irodalmat szigorú kritikusként ítéli meg, és pedig abban az értelemben, hogy az vagy művészet, vagy nem, s ez egzisztenciális és kardinális kérdés, amelyet az irodalomnak nem lehet megkerülnie. Mindig igaznak kell lennie, kétarcúsága csak abból fakadhat, hogy egyikkel az időbe, a másikkal az örökkévalóságba néz. Feladatként fogalmazza meg azt is, hogy az irodalomnak kell ránevelnie a mindenkori társadalmat, hogy a transzcendensre figyeljen. Akár Goethe, akár Petőfi, mind ugyanazt az igazságot tanítja: az életet nem lehet hit nélkül élni, a félelem ellen egyedül a hit nyújt segédelmet. „A félelemben az elmúlás ásít ránk, a hit az élet biztató mósolya.”<sup>278</sup>

Egy korábbi írásában<sup>279</sup> Petőfit nem is annyira irodalmi munkássága, költészetének értéke szempontjából mutatja be és elemzi, hanem mint embert és erkölcsi példát, azt a költőt, aki hiteles személyiség tudott lenni, és ezért követendő példa lehet az utókor számára.

Ravasz László 1932-ben tartotta *Goethe és világa*<sup>280</sup> című székkfoglaló beszédét az Arany János Társaságban. Ebben annak a meglátásának adott hangot, hogy Goethében a görög és újkori embertípus testesült meg. Görög, mivel a dolgot tisztán, arányosan, „normálisan”, felesleges adalékoktól mentesen, reálisan

<sup>275</sup> Ravasz László: A nagy emberek nagy haszna. In: uő: *Legyen világosság. Beszéddek, írások*. II., (485–493) 489.

<sup>276</sup> Ravasz László: *i. m.* 493.

<sup>277</sup> Ravasz László: Mítől féljünk, és mitől ne? In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszéddek, cikkek*. II., 1933, 157–164.

<sup>278</sup> Ravasz László: *i. m.* 164.

<sup>279</sup> Ravasz László: Petőfi, az Alföld lelke. In: uő: *Orgonaszűgés. Beszéddek, előadások*, 53–58.

<sup>280</sup> Ravasz László: Goethe és világa. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszéddek, cikkek*. II., 149–156.

fogja fel, ugyanis a görög szellemet éles és tiszta látás jellemzi. A görög világ két összefoglaló gondolatban jelentkezik: a Logoszban és a Koszmoszban. A görög filozófia „ezen a hintán játszik”: „a gondolat dolog, és a dolog gondolat”.<sup>281</sup>

„S mint ahogy a gondolat a tiszta logika rendezett egységében és teljességében helyezkedik el és mozog, úgy a dolgok is egységes és rendezett összességet alkotnak: a kozmoszt.”<sup>282</sup>

Goethe költészetében Hegel filozófiájának hatásait fedezi fel. A Szellem az ősgondolat.

„Goethe az a költői egyéniség, aki az emberi művelődésnek ezt a hat alapgondolatát: a logoszt, a kozmoszt, a természetet, a történelmet, az egyéniséget és a szellemet a legarányosabban egybefogta és kifejezte lírában és életben.”<sup>283</sup>

De nemcsak az ész (νοῦς) vagy erő (δύναμις), hanem a sémi *ruah* és a keresztén *πνεῦμα* is hatott rá. A Szellemtől származik minden. Ismerni annyi mint teremteni, és teremteni annyi mint tökéletesen ismerni. Goethe érzékelt Isten világművészetét. Bár platonista volt, de gyakorlati arisztotelista is. A dolgokban az ideákat látta, és azokat ábrázolja ki. Schopenhauer erre a goethei látásra építi a maga esztétikáját.<sup>284</sup>

„Gondolatában a logikum csak anyag, ezt szervezi a belső forma, amely félig szemlélet, félig zene, s minden sora a győztes belső formában duzzadó tartalom.”<sup>285</sup>

Ravasz László azt is megállapítja, hogy Goethe alapérzése, világérzése az érosz. A testi szerelem csak kép és jegy arról, hogy szelleme él és alkot.<sup>286</sup>

De nem ez az első írása, amelyben Goethével foglalkozik. Még kolozsvári diákéveiben, az általa is szerkesztett *Egyetemi Lapok*ban jelent meg *Mefisztó és Lucifer* című írása.<sup>287</sup> Ebben Goethe *Fausztját* és Madách Imre *Az ember tragédiáját* állítja egymás mellé, és pedig úgy, hogy Mefisztó és Lucifer karaktereiből kiindulva magyarázza e remekműveket. Ez a megközelítés azáltal újszerű, hogy egyáltalán vállalkozik a két alkotás összevetésére. Erre 1903-ig, a dolgozat keletkezéséig nem volt példa.

A *Faust* alapgondolatát Goethe bűnről kialakított bölcséletében ragadja meg. A természetben nincs jó vagy rossz, hanem az ember erkölcsi ítéltetése által válik valami jóvá vagy rosszá. Az erkölcsi fejlődés és kialakulás elengedhetetlen

<sup>281</sup> Ravasz László: Goethe és világa. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszédek, cikkek.* II., 149–150.

<sup>282</sup> Uo. 150.

<sup>283</sup> Ravasz László: *Goethe és világa*, 151.

<sup>284</sup> Uo. 151–152.

<sup>285</sup> Uo. 153.

<sup>286</sup> Uo. 254.

<sup>287</sup> Ravasz László: Mefisztó és Lucifer. In: *Egyetemi Lapok*, 1903/10., 182–186.

feltétele a bűn. A jó és rossz korrelatív fogalmak, amelyek az ellenhatás törvénye szerint alkotják meg az erkölcsiséget.

„Erkölcseleg fejlődni annyi, mint az akaratnak a jó eszméjétől idegen elemeit, tehát a rosszat, a szellem által legyőzni.”<sup>288</sup>

A rossz célja: önmagát megsemmisíteni, és diadalra juttatni önmaga felett a jót. A rossz lényege: az ellentét törvényét alkotni. Ez a mozgatóelve a világnak, ez a történelem kovásza, és ez emeli fel az egyént. A rossz posztulátum, enélkül nem lenne élet, fejlődés, mert enélkül nem valósulhatna meg az ellentétek küzdelme; és mindkét költemény ezen az alapon fogja fel a rosszat és a jót. Míg Goethe hideg, tárgyilagos, addig Madách szubjektív: saját szenvedéseit, tapasztalatait vetíti bele a világba, s így jeleníti meg azokat. Ebből az következik, hogy Madách művének pesszimistább a kicsengése. A jó diadala nála kevésbé érvényesül. Ugyanakkor mindkettő az optimizmus diadalát hirdeti a pesszimizmus felett. Lucifer az emberiség szüntelen kiábrándítója, a hideg számító ész, a tagadás, az anyag, a semmi, a rombolás génusza. Már a tragédia első színében azt képviseli, hogy a teremtés jogosulatlan cselekedet volt Isten részéről. Mefisztó ezzel szemben az egyént támadja az erkölcsi élet tagadásának hármas alapvonásával: aljas önmagában, aljasnak látja a világot, és aljas dolgokat cselekszik.

„Lucifer nagyobb stílű világelv, Mefisztó erkölcsi személy, egyéniség. Amaz a hideg, boncoló értelem, tagadás, az anyag ellenállásának metafizikai kifejezője, ez egy konkrét ördög, az etikai materializmus inkarnációja.”<sup>289</sup>

Lucifer inkább filozófiai, Mefisztó a gyakorlat embere. Lucifer gondolkodása az elméleti materializmus, Mefisztóé a legvastagabb hedonizmus. Madách műve az emberiség tragédiája, és nemcsak az egyes emberé. Goethe *Fausája* esztétikai szempontból kidolgozottabb, kerek egész, kérdéseket nem hagy nyitva, a költőzseni tökéletes megnyilvánulása. A Madáché filozofikusabb, mélyebben szántó, de az alapvető kérdésre nem ad konkrét feleletet.

Ravasz László így vélekedik *Mi minden van egy versben?*<sup>290</sup> című rövid írásában: a vers, a költemény azzal kezdődik, hogy a külső világ belép a lélekbe, vagy pedig a lélek kicsordul a világba. Akiknél a külső világ belépése a döntő, azok az impresszionisták. Akiknél pedig a kiinduló érzés: azok az expresszionisták. Az expresszionista aktív, kegyetlen, forradalmi és felforgató. A harmadik költőtípus az, aki e kettőnek a harmóniájából teremt „klasszikus lírát”. A vers ugyanis két világerintkezésből támad: az Én és a Más közötti megkülönböztetésből. A versben, akármilyen műfajhoz tartozzék az, a szellem ősi reflexmozdulata figyelhető meg. Mímélése és ismétlése a teremtés nagy művének. „A vers a teremtés miniatűr képe.”<sup>291</sup> De emellett szükséges az is, hogy ne csak a „teremtő

<sup>288</sup> Ravasz László: Mefisztó és Lucifer. In: *Egyetemi Lapok*, 1903/10, 183.

<sup>289</sup> Ravasz László: uo. 184.

<sup>290</sup> Ravasz László: Mi minden van egy versben? In: uó: *A Tháborhegy ormán*, 136–138.

<sup>291</sup> Uo. 138.

én” legyen benne, hanem mindenki magára ismerhessen abban. Ravasz László így fogalmaz az indiai mitologikus életfa analógiájára:

„A költészet csodafája ott virul a világ közepén, megrázza e fát a poéta, és peregnek le a levelek; akire ráhull a levél, szeme felpattan, csodálatos dolgokat lát, és reámosolyog az élet.”<sup>292</sup>

A vers a pillanat gyermeke, de abban a pillanatban benne van az örökkévalóság megélése, megtapasztalása. A költészetben a leírás műfaja az egyik vonzó elem. Ennek egyik kiváló művelője Vajda János,<sup>293</sup> akiben a költő találkozik a festőművésszel, ugyanis mindkét művészeti ágnek szakavatott művelőjéről van szó. Sőt az ő esetében e kettő ötvöződéséről is beszélhetünk, mégha ez nem is tudatos, hanem a művészi génusz spontán megnyilvánulása. A költészetben a festői elem szintiszta esztétikai jelenlét. Petőfihez hasonlóan Vajda nemcsak leírja, hanem életre is kelti a természetet. Ő az erdőről ír, Petőfi az alföldről.

Amikor a művész a természetet utánozza alkotásaiban, tiltakozik is az utánzás ellen. A művészet hajnalán inkább az utánzás érvényesült. A totemek, majd az antik világ szobrai az utánzást juttatják kifejezésre. A romantikában azonban a tiltakozás kerül előtérbe. A művészet immár nem ennek a világnak a megdicsőülése, hanem menekülés e világból. Vajda János költészete idealista, mert nála az eszmét követi a tárgy.

Szabolcska Mihály szobrának leleplezésekor<sup>294</sup> Ravasz László így fogalmazza meg a költő feladatát: dalai által szépséget adni mások életébe. Szépség nélkül is lehetne élni, de ez borzasztó volna. A szépség azt jelenti, hogy Isten jókedvéből teremtette a világot, örül neki, és gyönyörködik benne. A szépség Isten gyönyörűségének a visszfénye. Rendkívüli ajándék, ha valaki gyönyörködik a világban, természetben, ifjúságban stb.

Ravasz László szinte minden magyar költőt kiértékel, Arany Jánost<sup>295</sup> viszont lángelmeként tartja számon. Nála a költői alapeszme biztosan és szükségszerűen tagozódik szerkezetté, a kompozícióban pedig mester. A 19. századi irodalomkritika két szemlélet között ingadozott Arany Jánost illetően: vagy teljesen ösztönös, vagy teljesen öntudatos, magabiztos és zavartalan alkotó. Ravasz egyszerre látta őt mindkettőnek. Alkotói munkájában

„[...] az öntudat szeme tisztán fénylett; csodálkozva vagy szomorúan nézett, de egész lénye, belső világa pusztító viharban kavargott.”<sup>296</sup>

Arany költészete „nyelvművészet”.

<sup>292</sup> Ravasz László: Mi minden van egy versben? In: uő: *A Tháborhegy ormán*, 138.

<sup>293</sup> Ravasz László: Vajda János festő költészete. In: *Egyetemi Lapok* 1903/10., 186–189.

<sup>294</sup> Ravasz László: Szabolcska Mihály szobrának leleplezésekor. In: uő: *Isten rostájában. Beszéddek, írások*. III., 142–144.

<sup>295</sup> Ravasz László: Arany János, a magyar lángelme. In: uő: *Isten rostájában. Beszéddek, írások*. III., 170–178.

<sup>296</sup> Uo. 175.

„Arany János annyira összeforrt a magyar nyelvvel, és ezzel a nyelvvel olyan csodát tett annak anyagszerűségében, zenéjében, logikájában, jelentős árnyalataiban, hogy azt fordítással más nyelven érzékeltetni nem lehet.”<sup>297</sup>

Tompa Mihály (1817–1868)<sup>298</sup> költői világa Ravasz számára ugyancsak izgalmas esztétikai téma. Minden egyes írása csak megerősíti olvasóját afelől, hogy nem öncélú műélvezetről vagy a megszállott esztéta részletekbe menő, szór-szálhasogató korboncnoki alaposságáról van szó, hanem arról, hogy az esztétikai vizsgálódás életszemléletként bontakozik ki természetében. Mindenhol a szépet, a jót, a kellemest keresi. Ez egyfelől habitusából fakad, másfelől pedig a próféta-ság sajtósága megnyilvánulása, amely azzal sáfarkodik a világban tapasztalható mindennapos borzalmak, egyéni és közösségi tragédiák, sorsdrámák közepette, amely üzenetként bízott rá: élni mégis érdemes; az élet szép, abban ott van a jószág, amely a Mindenható ajándéka mindazok számára, akik ezt meglátják, megtalálják, elfogadják.

Ravasz László jól ismerte Tompa Mihály egész életútját. Benne nemcsak a költői tehetséget, hanem a szolgatársat is tisztelhetette, mivel református lelkész volt. Gyermekkorától kezdve az emberektől távol, a természetben érezte jól magát – egyedül. Mintha csak Hegelnek az a tantétele vált volna valóra benne, hogy a fogalom alvajáróként öntudatlanul bujdosik a természetben, s eközben azt várja, hogy felszabaduljon, és magára ismerjen a tiszta, teremtő gondolatban, rendező fogalomban. Míg Petőfi számára a természet csupán eszköz, addig Tompa bele van kötözve a természetbe. Iskolai tanulmányai után előbb magánnevelőként tevékenykedik, majd tanári állásra pályázik, de nem kapja meg, közben költői tehetsége révén Petőfivel jó barátságba kerül. Azonban a pesti élet nem neki való, elfogadja a bejei református eklézsia meghívását a lelkészi állásra. Később a két egymástól teljesen eltérő alkatú költő összekülönbözik. Tompa melankolikus, zárkózott, befelé évődő, milliói belső töréstől csillogó, nem képes az engedelmességre, addig Petőfi szangvinikus, nyíltság és robbanékonyság jellemzi, átlátszó, parancsoló természet.<sup>299</sup>

A valóság nem volt eléggé költői számára, költészete nem élő valóság. A 1848–49-es szabadságharc idején táborigazgató, majd Kelemérre megy szolgálni, ahol meg is nősül. A forradalom idején és a forradalomról nem ír. Érzékeny lelkivilágát annyira megrázzák az események, hogy képtelen megnyilatkozni. Első gyermeke születéskor meghal, a második is csak a négyéves kort éri meg, 1851-ben hamvai pap. 1865-ben betegség lesz úrrá rajta, idegrendszerére felmondja a szolgálatot, már-már megtévelylen látszik.<sup>300</sup>

<sup>297</sup> Ravasz László: Arany János, a magyar lángelme. In: uő: *Isten rostájában. Beszédek, írások*. III., 177.

<sup>298</sup> Ravasz László: Tompa Mihály. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszédek, cikkek*. II., 77–89.

<sup>299</sup> Ravasz László: uo. 77–81.

<sup>300</sup> Uo. 82–84.

Költészetére az epikai beállítás vagy keretezés a jellemző, lelkének legcsodálatosabb kitöréseit valamely adottság vagy helyzet keretében foglalja össze. Abban, ahogy dalol, a magyar kálvinizmus kifejezőjévé válik. Pap költőként líraiságába igehirdetés vegyül. Mindent nagyon komolyan vesz. Mindig pozitívumokról versel, miközben élete tele van negatívumokkal. Nehéz, súlyos történelmi időkben, a sikertelen forradalom után nagy, örök pozitívumokat, kipróbált élet-szabályokat és az élet elismert igazságát hirdette. „A halál rokona az élet dogmatikusa volt.”<sup>301</sup> Ravasz a legnagyobbak közé sorolja őt. Vörösmarty egy kisebb, kései másának tekinti. Költészete eredeti, sajátos, még ha meg is figyelhető Petőfi és Arany hatása is. Következtetesképpen megállapítja: „Tompa az elnyomás alatt élő magyaroknak a költője.”<sup>302</sup>

Jellemző Ravaszra, hogy az alkotó géniuszek között gyakran megpróbál hasonlatosságot találni. Tudatosan hasonlít össze akár több szerzőt is, de az eltérésekről sem hallgat. Áprily Lajost<sup>303</sup> Gárdonyi Gézához hasonlítja, mert jelentéktelen megjelenésű, feltűnést kerülő, befelé forduló, távolságtartó ember, aki mint költő a maga alkotásaiban él, ott fejezi ki magát, ott tárulkozik ki egészen. Áprily műfaja a tájképes líra. Impresszionista költő abban az értelemben, ahogyan egy festő lehet impresszionista, de ő az ecsetvonások helyett ugyanazt a művészi élményt a szavakon keresztül kívánja nyújtani. Éles kontrasztok bontakoznak ki verseiben, egyszerre jelenítik meg a közelit és a távolit. Ezek a váltások dinamikusak, és versei által játszi könnyedséggel és magabiztosan vezet minket egy képzeletbeli utazásban.

Makkai Sándor 1928-ban jelenti meg a *Magyar fa sorsa*<sup>304</sup> című írását, amelyben Ady Endre költészetét értelmezi, és határozottan kiáll mellette. Ravasz László merésznek minősíti egykori tanítványának azon kijelentését, hogy „Ady az egyetlen vallásos magyar költő”, és ez készteti arra, hogy hozzászóljon az Ady-ügyhöz, és ismét hallassa hangját.<sup>305</sup>

Makkai – eltérően az általánosabban használt keresztyén teológiai megközelítéssel – vallástörténetileg és lélektanilag közelíti meg a „vallásosság” fogalmát. Ravasz szerint ez azért helytelen, mert Ady református volt, akárcsak Makkai, műve pedig mindenekelőtt egy kálvinista diákszövetség számára íródott, és így mindenki azt értette, hogy Adyban a keresztyénség és a kálvinizmus legmélyebb és legtisztább lírája tör fel. Ugyanakkor Makkai is látja, hogy Ady vallásos költészetéből „hiányzik az a centrális Isten-élmény, amely a keresztyénség lényegét teszi”. A református hitvallásnak nyoma sincs költészetében, sőt olyan eleme-

<sup>301</sup> Ravasz László: *Tompa Mihály*, 87–88.

<sup>302</sup> Uo. 89.

<sup>303</sup> Ravasz László: Áprily Lajos. In: uő: *Az emberélet útjának felén. Beszéddek, cikkek, előadások.* Az Út kiadása, Kolozsvár 1924, 264–268.

<sup>304</sup> Makkai Sándor: *Magyar fa sorsa. A vádolt Ady költészete.* Erdélyi Szépművészeti Céh, Kolozsvár 1927.

<sup>305</sup> Ravasz László: Ady vallásossága. In: uő: *A Tháborhegy ormán*, 129–131.

ket tartalmaz, amelyek ellenkeznek azzal. Ugyanakkor azt is elismeri, hogy Ady vallásos költészete egyetemes, abszolút líra.

„Az új magyar pogányság magát tépő, véres körmű hívője, aki sokszor leült síró prozelitusnak a keresztyénség pitvarában. De beljebb nem került soha. Fájdalom, ő olyan advent, amelynek nincs karácsonya.”<sup>306</sup>

Teológiai értelemben véve Adynál nincs bűnbánat, valláspszichológiailag pedig nem tud megújulást hozni életére, ezért meddő és sikertelen minden nagy akarás.

Ravasz László különféle írásaiban elvétve találunk utalást arra, hogy milyen nagyra értékeli John Milton és Dante Alighieri irodalmi tevékenységét. Két külön írást is szentel a nagy szerzők emlékének, melyekben többek között az eposz műfajáról is értekeznek.<sup>307</sup>

Az eposzok az emberi szellem nagy állomásai a kultúrában: Homérosz – a görög primitív világ; Vergilius – a római művelődés; Dante – a római katolikus középkor; Milton – a protestantizmus eposza. Érzékelhető a felsorolásból, hogy egyfajta fejlődési folyamatot kíván láttatni, és ahogyan a 19. századi vallástörténetben a legfelső szint a keresztyénséget illeti meg a vallások közül, rangsorolásában a hozzá legközelebb álló protestáns szerző műve jelképezi a legkiforrottabb, legsikerültebb darabot. Milton művének alapgondolata az eredendő bűn. Ravasz félig reneszánsz bohémnak, félig puritán szentnek véli őt: görög költő és protestáns prédikátor, de leginkább az örökkévalóság énekesé. Reneszánsz bohémsága talán franciaországi és olaszországi utazgatásainak hatása alatt formálódott, míg puritánsága származásából és cambridge-i, valamint oxfordi tanulmányaiból ered. Nem áll tőle távol a társadalmi szerepvállalás sem, hiszen Oliver Cromwell támogatója volt, sőt külügyminisztere is. Elvont dogmatikai igazságokat tesz költői szemléletekké. A teológiát akarja költészetté emelni, hogy a költészetet teológiává tehesse. Mivel 40 éves korára megvakult, Munkácsy Mihály festménye úgy ábrázolja, hogy leányainak diktálja a költeményt.

A líra és a dráma mellett Ravasz László a prózairodalmat is elemezte. A Kisfaludy Társaság egyik felolvasóülésén úgy sommázta Gárdonyi Géza művészetét *A láthatatlan ember* regénye alapján,<sup>308</sup> hogy ő az első olyan magyar szépíró, aki belevitte hitét az irodalomba. De azt is észrevette, hogy katolicizmusa mellett a hinduizmus hatásának nyomai is megfigyelhetők nála, amely szerint minden élőben ott van az örök Egy, az Éltestő. A magyar irodalomtör-

<sup>306</sup> Ravasz László: Ady vallásossága. In: uő: *A Tháborhegy ormán*, 131.

<sup>307</sup> Ravasz László: Milton. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszédek, cikkek*. II., 130–138. Ravasz László: Dante. In: uő: *Válogatott írások*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern 1988, 338–340.

<sup>308</sup> Ravasz László: A láthatatlan ember. In: uő: *Az emberélet útjának felén. Beszédek, cikkek, előadások*, 240–242.



ténet „láthatatlan embere” számára az élet fájdalom, a földi lét szomorú epizód.

Baksay Sándor (1832–1915)<sup>309</sup> tanár, lelkipásztor, esperes majd püspök és a Magyar Tudományos Akadémia tagja a méltatlanul elfeledett irodalmi tehetségek egyike. Azon írók közé tartozott, akik nem hivatásszerűen űzték az irodalmat, hanem hogy azzal a közjó szolgálatában egyetemes nemzetnevelői célokat valósítsanak meg. Keveset alkotott, nagyjából 8–9 kötetre rúg teljes munkássága. Műveiből, amelyek jól tükrözik olvasottságát, kiérződik, hogy távol áll tőle az urbanus világ. Ezekben a jó értelemben vett provincializmus képe bontakozik ki. Sokszor tér ki az olyan apró részletekre, amelyek tudatos írói elvére engednek következtetni. Írói munkásságát a szabálytalanság jellemzi. Nem törődik a prózai műfajok szabályaival, sajátosságaival, sőt keresi ezeket együgyűnazon művén belül. Nem igyekszik strukturális tagolásra, alkotásainak szerkezetében kusza, de ezeknek részletei mégis szemet gyönyörködtetőek, akárcsak egy itáliai reneszánsz város pompázatos utcarészlete, amely összességében egyenetlen és ellentmondásos.

Műfaja a leírás, és nem az elbeszélés. Kívülről befelé haladva mutatja be szereplőit, mintegy „készen vannak”, amikor megismerjük őket. Művei olyanok, mint a képes-album vagy fényképgyűjtemény. De nemcsak pillanatfelvételt nyújt képeivel, mert ezekben ott van a múlt hagyományainak értékmetszete is: az „eltűnt világ”, a „magyar kálvinizmus” irodalmi konzerválása annak minden értékével együtt. Szereplői – az özvegy papné, a peregrinus, a legátus, az esperes, a kurátor, a kiskunsági nemes, az ormánysági gazda – a magyar kálvinista vidék társadalmának klasszikus alakjai.

Baksay pásztori lélek, aki egészséges realizmussal és derült optimizmussal viszonyul a dolgokhoz. Az állandóság, az azonosság, az egyhangúság keménységet kölcsönöz műveinek. Nála rend honol, mindent pontosan ábrázol olyanoknak, amilyen a valóságban is. Szűk mozgásterét négyszáz esztendő mélysége és az örökkévalóság magassága között lehet behatárolni. Kritikusai primitívnek és unalmasnak ítélték, mert költészete tényleg egyhangú, egyszerű, átlátszó és bonyodalommentes. Szépirodalmát a tanítói jelleg, a prédikátori stílus jellemzi, és prédikációi is tisztán mutatják a szépirodalmi jelleget. Kevésbé ismert, hogy ő is lefordította Homérosz *Iliászát*. Fordítása a lehető legelevenebben jeleníti meg a leírt cselekményt, és képes összefogni a magyar földműves világlátását a naiv eposz világszemléletével. Műveltsége magas szintű. Mindenben otthon van, legyen az klasszikus, ókori műveltség (a latint nemcsak kiválóan ismerte, hanem verseket is ír latinul) vagy akár modern, természettudományos.

Ravasz László azt állapítja meg művei kapcsán, hogy reá nézve igaznak bizonyul ez a kijelentés: a mű megértéséhez a művészből kell kiindulni. „Esztétkailag is egyénisége magyarázza műveit.”<sup>310</sup> Számára az esztétikai szépség teljes harmóniában él az erkölcsi követelményekkel, és a harmónia megbomlása telje-

<sup>309</sup> Ravasz László: Baksay Sándor. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszédek, cikkekek*. II., 100–111.

<sup>310</sup> Ravasz László: *Baksay Sándor*, 108.

sen kizárt, s mindez összeszövődik és megtestesül az ő „komoly hitvallásában”, amely egyben az ő prófécija is:

„»Én hiszek a jó erejében [...]. Nem is volnék az, ami vagyok, ha nem hinnék. Hiszek a lelkiismeret munkásságában, megébredő és átalakító erejében.«”<sup>311</sup>

Irodalmi munkásságát teljesen áthatja a Biblia és a református egyház énekeskönyve, szereplőiből árad a biblikus nyelvezet, a lírai hitvilág. Ő a meglévő dolgok költője. Megelégedettséggel gyönyörködik a világban, és másokat is gyönyörködtetni akar. Eszménye a jóság fölénye, amely diadalmaskodik minden felett: a jó hatalma terjed szét minden alkotásában, a szelíd lélek eléri célját, az emberek hidegsége eltűnik idővel, jó dolog megbocsátani és bocsánatot kérni, és a váltság győzelmes fináléjában boldog beteljesülés és feloldódás vár. Érzelmileg megindító, de nem érzелgős, nem romantikus, de nem is realista, hanem idealista: ideálja a „Legfőbb Jó”, az „Örök Jóság”, az Isten.

A Kisfaludy Társaság 1929-ben tartott felolvasóülésén emlékezik meg egy másik „pap literátor”-ról, Szász Károlyról (1829–1905),<sup>312</sup> aki tagja, s egy ideig alelnöke is volt e társaságnak, illetve tagja és elnöke volt a Magyar Tudományos Akadémiának is. Míg ő a Dunamelléki Református Egyházkerület püspöke is volt, testvére, Szász Domokos, az Erdélyi Református Egyházkerületben viselte ugyanezt a címet 1884-től. Ravasz László úgy látta, hogy Szász Károly volt a 19. század egyik jelentős kultúrhőse, legnagyobb pap literátora. Míg Tompánál élesen elvált egymástól a költői és a papi hivatás, addig Szász Károlyban e kettő összeolvadt. Mivel literátorsága az irodalom minden területére kiterjedt, Ravasz úgy ítéli, hogy ez művelődéspolitikai programmá és tevékenységgé is szélesedett. Benne a magyar prédikátor alakja elevenedik meg, azé a személyisége, aki a 16. században bukkant fel, és a 19. századra ér el kiteljesedése csúcspontjára, hogy a 20. században végleg eltűnjön.

Szász Károly már ifjúkorában levelezett Arany Jánossal, aki leginkább hatott költészetére. Ismeretséget kötött Petőfivel, Vörösmartyval. Rengeteget írt, ezért ebből a szempontból Jókaihoz is lehet hasonlítani. Művei között megtaláljuk a prédikációs köteteket, a számtankönyvet és a szavalás művészetéről írottakat, illetve az irodalomtörténeti munkákat. Műfordítással is foglalkozott. Magyarította Dantét, Shakespeare-t, a Mahábháratából, a Niebelung eposzból vagy akár Jules Verne műveiből is fordított. Szász Károly az irodalom papja volt.

Lehet-e az esztétikai élvezet valláspótlék? – teszi fel a kérdést Ravasz *Az irodalom, a művészet, mint az evangélium helyettesítője* című írásában.<sup>313</sup> A vallás lélektani gyökerét is egy ösztönnek látja, és ezt így definiálja:

<sup>311</sup> Ravasz László: Baksay Sándor emlékezete. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszédek, cikkek.* II., (112–123) 122.

<sup>312</sup> Ravasz László: A pap-literátor. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszédek, cikkek.* II., 90–99.

<sup>313</sup> Ravasz László: Az irodalom, a művészet, mint az evangélium helyettesítője. In: uő: *Legyen világosság. Beszédek, írások.* III., 1938, 4–14.

„Az önfenntartás ösztönének az a formája, amikor nemcsak magát a földi életet, hanem önmagát mint az örökkévaló élet igénylőjét kívánja fenntartani, és e célból olyan javakat, pótlékokat, életdarabokat ragad meg, amelynek ezt az örökkévaló, teljes, tiszta és értékes életet személyes formában biztosítani képesek: az önfenntartás ösztönének az a formája a vallás. A vallásos ösztönnek tehát az a célja, hogy az életet biztosítsa, fejlessze és átnemesítse, egyszerűen: a lehető legnemesebb határig, mennyiségben és minőségben felfokozza.”<sup>314</sup>

A keresztyén felfogás szerint a vallás ösztöne a szentség és az örök élet ösztöne, és ennek hiányát az Ige és a Szentlélek pótolja. Ezeket Isten adja kegyelemből, ingyen.

Mi lehet valláspótlék? Például a filozófia, amely a gondolkodási ösztön megvalósulása, mert a világ megértésének és megmagyarázásának célja ugyanúgy megvan a filozófiában is. Valláspótlék lehet egy politikai ideológia is, mint például a kommunizmus is.

„Az irodalom és a művészet valami értékes szellemi tartalomnak a szép látszat kedvéért való öncélú kifejezése.”<sup>315</sup>

Az esztétikai alkotás tárgya bármi külső és belső dolog egyaránt lehet. Minél nagyobb és egyetemesebb esztétikai kifejezéssé vált eszme, annál biztosabb, hogy az élet nagy összefüggésére kezd figyelni, hogy az élet és halál végső kérdéseit boncolgatja, és az örökkévalóság felé tekint. Ha pedig eljutott eddig, gondolatai, érzései és törekvései azonosak lesznek a vallásos étellel. Bizonyos korokban tehát elmosódik a határ az esztétikai és vallásos értékek világai között. Akiben fejletlen a vallásos ösztön, az esztétikai pedig jelentősen fejlett, az a vallásos élményhez csak esztétikai úton juthat el. Ennek a tételnek az ellenkezője is igaz: az erős vallásosságú lélek csak a vallásos gyakorlatban tud eljutni az esztétikai örömhöz. Az ilyen ember saját konfessziójának szemüvegén át szemléli a műalkotásokat, és a valláshoz hozzátartozó erkölcsi törvényeket sem tudja figyelmen kívül hagyni. Ezért botránkozik meg, ha olyan alkotásokat lát, amelyek ellentétesek az ő felfogásával.

„Vallás és művészet az emberi életnek két legmagasabb, ennél fogva egymáshoz igen közeleső világmetszete.”<sup>316</sup>

Természetünknel fogva azonban merőben különböznek egymástól. Az esztétikai ösztön azért ábrázol, hogy tárggyá tegye maga előtt lelkének feszültségeit. Itt az ember a teremtő, akinek az alkotás maga a megváltás, aki azáltal szabadul fel saját megkötöttségéből, hogy tárggyá teszi lelke nyugtalanító mozdulásait, vagyis a magunk szerzette kötöttségből magunknak szerzünk sza-

<sup>314</sup> Ravasz László: Az irodalom, a művészet, mint az evangélium helyettesítője. In: uő: *Legyen világosság. Beszédék, írások.* III., 1938, 6.

<sup>315</sup> Ravasz László: *Az irodalom, a művészet, mint az evangélium helyettesítője*, 8.

<sup>316</sup> Uo. 11.

badulást. A vallási ösztönben a teremtmény áll a Teremtőjével szemben, akit Gazdájának ismer el, akinek jogában áll alakítania, formálnia, változtatnia, üdvözítenie őt. Az esztétikai ösztön révén elmenekülhetünk a világtól, míg olyan állapotba kerülünk, ahol már nem zavar semmi, és így célhoz érkezhünk.<sup>317</sup>

„[...] a vallás világánál minden elragadtatás, menekülés, célhoz érkezés csak előfeltétele egy új misszióknak, munkába állásnak, programnak és gyakorlatnak. A művészet az embernek isteni határig való fokozása, a vallás az isteninek az emberi életben való megjelenése és impériuma.”<sup>318</sup>

## 2.6. A gyakorlati teológia esztétikai szükségessége

Ravasz László elsősorban gyakorlati teológiát művel. Ezt bizonyítja több száz megjelent prédikációja, magántanári dolgozatának témaválasztása: *Bevezetés a gyakorlati teológiába*, valamint mindmáig megszívlelendő eredményeket felvonultató tankönyve, *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, amely közel 500 oldalon vezeti be az olvasót a prédikációtan, a protestáns homiletika rejtelmibe. A Kolozsvári Theológiai Fakultáson eltöltött oktatói évei alatt is mindvégig a gyakorlati teológia műhelytitkait oktatta a diákságnak.

Meglátása szerint a vallásos szemléletnek mint az épülés alaptényezőjének rokoni kapcsolata van az esztétikai szemlélettel, s ezért az esztétikai műforma fontos követelmény a vallásos szemlélet zavartalansága és teljessége érdekében. Művészi hatás nélkül nem is tud elképzelni egyházi beszédet, hiszen

„A művészi hatás megüti a léleknek azokat a húrjait, amelyeknek tovább zengéséből a vallásos élmény melódiája alakul ki, amennyiben a művészi forma a valóságnak tisztultabb, magasabb létalakja, amelynek az a csodálatos ereje van, hogy felébreszti az alvó érzéseket. A leggondosabb katekhezisnél is sokkal többet ér egy dallamos egyházi ének, amely a szívünkbe markol és a legpontosabb történelmi olvasmánynál is mélyebb hatású egy százados dóm, amelynek misztikus zugaiban a múltnak csodái szövik az emlékezet arany pókhálóit. Az igehirdetés félig megnyerte a csatát, ha esztétikai hatást ébresztett, de egészen elveszítette, ha az esztétikai érzés követelményeit megsértette. A műélvezet még mindig termékeny kezdet, az ízlés fellázadása már szomorú vég.”<sup>319</sup>

Vagyis alaphelyzetben szükség van az istentiszteleten az esztétikai élményre, amelyet a jelenlévőkből másképpen kiváltani nem lehet, csak olyan művészi eszközök által, amelyek megfelelnek a református hitfelfogásnak, vagyis énekkel, költészettel és prózával (ez lenne a prédikáció). Másfelől eleve akadályoztatva van az esztétikai élmény kibontakozása abból a szempontból, hogy a református templomok puritán külső és belső kinézete, a mindenféle cicoma és

<sup>317</sup> Ravasz László: *Az irodalom, a művészet, mint az evangélium helyettesítője*, 11.

<sup>318</sup> Uo. 12.

<sup>319</sup> Ravasz László: *A gyülekezeti igehirdetés. (Homiletika)*, 380. (IV. rész. *Az igehirdetés mint műalkotás*. 40. §. *A homiletikai műalkotásról általában*, 180–186.).

díszítés, nem utolsósorban a régi, értékes fali festmények, szobrok teljes mellőzése, tudattalan hiányérzet kialakulását is eredményezheti. Erre egyetlen mentség a hitfelfogásban keresendő, amely szerint az istentisztelet középpontjában az igehirdetés áll, ez a legfontosabb eleme, és ez liturgiai értelemben nélkülözhetetlen ahhoz, hogy egyáltalán istentiszteletről beszélhessünk. Az egyszerű templombelső pedig szinte szuggerálja, hogy minden figyelem a prédikációra összpontosuljon, mivel más amúgy sincs, ami a templomban elvonhatná az otttartózkodók figyelmét. Ravasz ugyanakkor azt is látja, hogy a homiletikai műalkotás mégiscsak más, mint az esztétikai. Az esztétikainak ugyanis önmagában van a célja. Ez mindig végállomás.

„Célja a szemlélet, a látás, s ha ezt elértük, nem tudakozódunk sem az igazsága, sem a hasznossága, vagyis erkölcsi hatása után. Éppen ezért a művészet játék, amely nem a valósággal, hanem a látszattal dolgozik [...]”<sup>320</sup>

A homiletikai műalkotás egészen más természetű. A realitások világában mozog, egy tényleges hiányt tényleges javakkal akar kipótolni, és ezáltal tényleges gyarapodást kíván elérni. Vagyis nem a látszattal dolgozik. Itt már nem mindegy, hogy amit a prédikáció hirdet, igaz-e, vagy sem. De önmagában ez sem elég, ettől még nem lesz jó egy prédikáció, mert az nem légyüres térben keletkezik, nem önmagáért jön létre. A prédikáció akkor jó, ha a gyülekezet akaratát befolyásolni tudja valamilyen irányban. A homiletikai műalkotás specialitása abban rejlik, hogy az esztétikai mező mellett magában foglalja a logikait és az etikait is, és ezt a hármasságot a maga gyakorlati céljainak elérésére használja fel. Ennek értelmében a homiletikai műalkotás pedagógiai természetű. Céljai között ott kell lennie e három oldalnak: *docere, movere, delectare*.<sup>321</sup>

Minden egyházi beszéd egy bizonyos utat tesz meg: kiindul egy tételből, és egy következtetésig vagy egy tettig érkezik el.

„Az igehirdetésnek a statikája dinamikába olvad fel, mert nem az a természete, hogy állít, hanem az, hogy hat. Ennél fogva a beszédnek kettős központja van, mint az ellipszisnek: egy tétel és egy cél. [...] A homiletikai műforma abban áll, hogy a logikai síkon mozgó értékek az esztétikai síkon át tolódnak bele az etikai síkba. Ezen az alapon a homiletikai műalkotás leginkább a drámához hasonlít.”<sup>322</sup>

A drámában a helyzet és a személyek feltartóztathatatlanul alakulnak át az események során, a mű végén pedig teljesen megváltozik a kezdeti helyzet. Az igehirdetésben a kezdő állapot a valóság és a végső, befejező állapot lesz az eszményi és követelt. Az embernek mássá kell lennie az igehirdetés végére. Te-

<sup>320</sup> Ravasz László: *A gyülekezeti igehirdetés. (Homiletika)*, 380.

<sup>321</sup> Uo. 381–382.

<sup>322</sup> Uo. 382.

hát az igehirdetés hatása abban mérhető, hogy a befejezés után milyen tényleges állapotkülönbséget lehet megfigyelni.<sup>323</sup>

A prédikációnak szónoki alkotásnak kell lennie, szögezi le Ravasz László. Az egyház története során mindig akkor volt gond, amikor a szónoklatot csupán technikának tekintették, és nem vették észre benne a személyes életértékek közvetlen kitörését. Platón a szónoklást a hazugság művészetének nevezte, amely tudás és jellem nélkül azzal elégszik meg, hogy a tömegnek, e nagy állatnak a szeszélyeit megismerje és hatalmába kerítse. A szónokkal szemben ott van a filozófus, akit az igazság és a valóság szenvedélyes szeretete jellemez, s aki a maga prófétai ékesszólásával nem a tömeghez, hanem a kevés kiváltságosokhoz, a tanítványokhoz szól. Ravasz László az ókori görög filozófusban látja a mindenkor igehirdető szónoki eszményét, szemben a rétor alamizsnáért ténfergő, útszéli személyével, aki iskolákban jó pénzért árulja tudományát. Jó példa erre Arisztophanész *A szófista* című drámája.<sup>324</sup>

Kant szerint az ékesszólás a szép látszat örve alatt űzött rászedés dialektikája, amely hallgatóit, mielőtt azok ítéletet mondhatnának, a maga érdeke számára nyeri meg, s ezáltal megfosztja őket szabadságuktól. Kant szerint az emberek, s így a szónokok is, a saját önző érdekükből szoktak kiindulni. Ezért a legnagyobb immoralitásnak látta azt az ügyességet, amellyel egyik ember a másikat akarja rábírnivalamire a maga önző akaratával még akkor is, ha annak jobb a meggyőződése. Kant megveti az *ars oratoriát*, míg a beszéd szépségét, a stílus eleganciáját, mint valóban művészi követelményt ugyancsak fontos dolognak tartja.<sup>325</sup>

Ravasz László a következőket tekinti a szónoklat esztétikai oldalára vonatkozó nagy kérdéseknek: A szónoklat lényege az akarat elhatározása-e, vagy egy érzelmi állapot kifejezése? A szónoklás műformája a technika, vagyis az a mód, amivel az akaratot rábírnjuk, vagy a műforma, vagyis az az eszményi akarat, amelyben a tartalom megjelenik, és széppé válik? Szerinte a retorika közvetítő, illetve áthidaló eszköz a praktikus és poétikus tudományok között. Tehát egyrészt művészetnek, másrészt tudománynak nevezi, de inkább tudománynak tartja. Nála a szónoklat alapja a bizonyítékok elrendezésében áll, amit három műfajban végez: tanácsadó, törvénykező és kifejező. Az indulatok felkorbácsolása és a szép dikció mellékes.<sup>326</sup> Feladata a meggyőzés, amelyet úgy ér el, hogy tudatossá teszi tárgyának rejtett bizonyító erejét. Ott van rá szükség, ahol a tétel matematikai biztonsággal be nem bizonyítható, de ahol elfogadásában mindig belejátszik a hallgató egyéni hajlama. A hallgatóságot így értékítéletre akarjuk rávenni.<sup>327</sup>

<sup>323</sup> Ravasz László: *A gyülekezeti igehirdetés. (Homiletika)*, 383.

<sup>324</sup> Uo. 246–247.

<sup>325</sup> Uo. 247. (19. §. *A prédikáció, mint szónoki alkotás*, 246–253.).

<sup>326</sup> Ravasz László: *A gyülekezeti igehirdetés. (Homiletika)*, 247.

<sup>327</sup> Uo. 248.

Cicero alsóbbrendűnek tartja a művészi gyönyörködtetést, az érzelmek, gondolatok egyszerű kifejezését, a szónoklat esztétikai felfogását, s az igazi szónoklást a lélek kormányzásaként fogja fel. A szónoklás tehát akcióra való rábírás, és nem öncélú kifejezés, műformája a technika, amely a művészet minden eszközét felhasználhatja. Kant nem értett egyet ezzel, mert szerinte a szónoklás csupán művészet, tehát abban a formában áll a lényege, amellyel az értékes tartalmat fejezzük ki. Az a szónoklás, amelyik az akaratot bírja rá valamire, és erre a célra egész technikát épített ki, ez erkölcstelenség.<sup>328</sup>

Ravasz László szerint Kant helytelenül következtet. A beszédnek művészi formája még nem ékesszólás, hanem egyszerűen költői forma, amelynek szabályait a poétika és stilisztika állapítja meg. Szerinte művészi beszéd a dal, az eposz, a dráma is, de azért mégsem ékesszólás. A beszéd, a művészi beszéd akkor válik ékesszólássá, amikor egy gyakorlati célt szolgál, vagyis egy értékítélet kényszerítő hatalma alá kíván helyezni. Annyiban művészi az ékesszólás, amennyiben elősegíti vagy nem gátolja ezt a célt.<sup>329</sup> Kant kérdésére, hogy tudniillik milyen a viszony az ékesszólás és az etika között, Ravasz ekképpen válaszol:

„Az ékesszólás etikai alapja a meggyőződés. Az ékesszólás lényegében nem egyéb, mint az egész lelkünket fogva tartó, értékes gondolatnak olyan kifejezése, amely képes másokat is e gondolat hatalma alá helyezni.”<sup>330</sup>

Csak az olyan döntés, akaratelhatározás fogadható el, amely meggyőzés útján és logikai úton jön létre. A szónoklat egész világa erkölcsi, és szónoklatról ott beszélhetünk, ahol egy magasabb igazságról tesznek bizonyosságot azért, hogy annak érvényt szerezzenek. Tehát Ravasz Kanttal ellentétben azt vallja, hogy a szónoklat az erkölcsi világ formáló ereje, mert az értékhatás közvetlen hordozója.<sup>331</sup> Az ígéhirdetés és az esztétika kapcsolatánál pedig azt is megállapítja, hogy némely műtárgy szemlélete vallásos érzelmeket ébreszt sokakban, amely által épülnek is.

„Velasquez Megfeszítette századokon átzenő néma prédikáció, s a Giotto freskói ecsettel írt zsoltárok.”<sup>332</sup>

Az esztétikai forma az ígéhirdetésnél eszközkérdés, és nem cél.

„Ugyanis sohasem lehet a prédikációnak célja a műélvezet ébresztése, mert ezzel önmagát tagadja meg: elveszti a valóságra való hatását és szép játékká lesz, amely önmagáért van, s nem azért, hogy valamit kivigyen, megcsináljon.[...] Az ígéhirdetésnek tehát az épülés érdekében esztétikainak, azaz megragadónak kell lenni. Az ígéhirdetés megragadó volta áll: a tétel felállításában éppúgy, mint a beosztás

<sup>328</sup> Ravasz László: *A gyülekezeti ígéhirdetés. (Homiletika)*, 248.

<sup>329</sup> Uo.

<sup>330</sup> Uo. 249.

<sup>331</sup> Uo. 252.

<sup>332</sup> Uo. 256.

és szerkezet mikéntjében, legközvetlenebbül pedig a gondolatok művészi idomában, azokban a képszemléletekben, amelyekben gondolatainkat kifejezzük.”<sup>333</sup>

Az igehirdetés esztétikai hatása abban mutatkozik meg, hogy mennyi hiányt tud pótolni, vagyis a hiányok felélesztése, a latens szükségletek tudatosítása a feladata, vagyis hogy az ideálisban megélt magasabb realitást vigye bele a hallgató saját életébe, és hogy életét ennek figyelembevételével alakítsa, vagy alakítsa át. Az igehirdetés „ünnepi beszéd”, amely elsősorban nem egy konkrét tetterre irányul, hanem az ember egész belső világának fejlődését, tisztulását akarja megvalósítani. Ha mégis konkrét tettekre sarkall, akkor azzal is csak nemesebb célját akarja megvalósítani.<sup>334</sup>

Egyik 1938-ban megjelenő tanulmányában<sup>335</sup> visszatér ehhez a témához. A műalkotás lényeges vonásaiként sorolja fel a jelentést, az anyagot, a műformát és az alakító erőt. A műalkotás lehet minden olyan tevékenység eredménye, amely érzékileg fejez ki értékes szellemi tartalmat, vagy az, amely a valóság egy darabját úgy állítja elénk, hogy abban egységesen és szervesen értékes szellemi tartalom nyer érzéki kifejezést. Alkotó és műértő a jelentésben találkozik: fel szabadulás, önmagára ismerés és épülés valósul meg.<sup>336</sup>

A beszéd különösen alkalmas művészi hatások kifejezésére. „A szellem legfinomabb érzéki palástja a szó.”<sup>337</sup> A beszédnek a tartalom (mit?) mellett megvannak a formai problémái is (hogyan?). Az alakító erő vagy tehetség az a szellemi erő és gyakorlati képesség, amely a műalkotást véghez tudja vinni. Azonban a beszédnek mint műalkotásnak egészen sajátos törvényei vannak, amelyek minden más műalkotástól megkülönböztetik, és eredeti voltát igazolják. A beszéd akkor kész, amikor meg is szűnt. Minden beszédnek van valami gyakorlati célja. Egzisztenciális feszültségből támad. Minden más alkotás megvan úgy is, ha nem állítják ki, ha nem láthatja vagy hallhatja senki. Ugyanakkor a beszéd esetében nemcsak a szónok teszi a hallgatóságot, hanem a hallgatóság is teszi a szónokot. A beszédnek célja van: ez a művészet próféta magatartása. Értelme az, hogy alakítja a lelket, és a világban új magatartást teremt. A beszélőnek megragadóan kell beszélnie, de ez még önmagában nem elég: igazat kell beszélnie. A cél mindig egy emocionális síkban jelenik meg követelés, igény és ösztönzés formájában. A cél szempontjából minden beszéd törvényadás, életparancs, ihletés és motiváció.<sup>338</sup>

Beszédünk magva egy tétel kell hogy legyen. Ez adja meg a beszéd tárgyát, és ebbe foglaltatik bele egész anyaga. Ez a „cauzalis tétel”. Ez egyben a kiindulópont is. Ahová el akarunk jutni, vagy amit el akarunk érni, az a „finalis tétel”.

<sup>333</sup> Ravasz László: *A gyülekezeti igehirdetés. (Homiletika)*, 256.

<sup>334</sup> Uo. 256–257.

<sup>335</sup> Ravasz László: A beszéd, mint műalkotás. In: uő: *Legyen világosság. Beszéddek, írások*. III., 32–42.

<sup>336</sup> Uo. 32.

<sup>337</sup> Ravasz László: *A beszéd, mint műalkotás*, 33.

<sup>338</sup> Uo. 33–34.



„Eszerint a beszéd – síkban elképzelve – egy ellipszis alakú logikai idom, amelynek két középpontja van. Maga a beszéd az a művelet, amely a cauzalis tételt logikai és lélektani kényszerűséggel finalis tétellé változtatja át.”<sup>339</sup>

Ez az átváltozás a beszéd életeleme és értelme. Ez teszi a beszédet élővé, és kiszámíthatatlan energiákkal tölti meg. A szónok éppen ezért csupán eszköz.

### 3. A filozófia és esztétika helye és szerepe Ravasz László teológiai munkásságában

A *Bevezetés a gyakorlati teológiába* című magántanári dolgozata egyértelműen a böhmi filozófiai elvek hatása alatt készül. Ravasz Lászlónak az a meggyőződése, hogy a teológia alaptételeit erre kell felépítenie. A *Bevezetés*ben így fogalmaz:

„A gyakorlati teológiának központi problémája az anyaszentegyház életének bölcselete.”<sup>340</sup>

Ugyanakkor az előbbieken már részletesen vázolt hatások mellett már ebben a dolgozatában feltűnik a gyakorlati teológus saját hangja, egyéni véleménye, amelyet a dolgozat egésze egyre markánsabban, határozottabban hallat:

„A gyakorlati teológia igazsága és ereje a vallásos élet intenzitásával meg a theol. gondolkodás szabadságával egyenes arányban áll.”<sup>341</sup>

Ezt követően egy hosszabb fejezetben vázolja fel a gyakorlati teológia történetének fő irányvonalait, elsősorban a német és francia nyelvterületen megjelent 19. századi gyakorlati teológusok munkái alapján. Ugyanakkor igyekszik visszanyúlni a kezdetekig, amikor először Arisztotelészre hivatkozik, aki a tudományokat két részre osztotta: elméletire és gyakorlatira. Érdekes, hogy Kant a filozófiát, amely a „dolgok észismeretének elveit fogalmakban fejezi ki” ugyancsak teoretikusra és praktikusra osztotta. Vagyis a filozófia már véglegesen megállapította,

„[...] hogy a világkép kettős magja: a lényeg és érték fogalma szerint ontológiai és axiológiai tudományok vannak, vagyis olyanok, amelyek közül az egyik azt kutatja, ami van, a másik azt, ami kell.”<sup>342</sup>

Az előbbieken már utaltunk Schleiermacher hatására, de ennek itt ékes bizonyítékát kapjuk, amikor Schleiermacher munkásságát fordulatként mutatja be a gyakorlati teológia történetében. A gyakorlati teológia a teológiai stúdiumok koronája. Bár mint tudomány, ez is elméleti, de mégis, a gyakorlatnak az elmélete. Schweizernél már nemcsak a gyakorlati teológia főbb területeinek elágaztatását kapja meg, hanem azt az alapgondolatot is, hogy a gyakorlati teológia központi

<sup>339</sup> Ravasz László: *A beszéd, mint műalkotás*, 40.

<sup>340</sup> Ravasz László: *Bevezetés a gyakorlati teológiába*, 4.

<sup>341</sup> Uo. 7.

<sup>342</sup> Uo. 8.

kérdése a lelkész hivatalos ténykedése, mivel ő a gyülekezet lelki életének képviselője. Vagyis fontos lesz a klérus megszervezése, tevékenységének rendezése, támogatása és adminisztrálása.<sup>343</sup> Ravasz jól látja, hogy ezzel a felfogással azért kell csínján bánni, mert könnyen klerikalizmusba torkolhat, amelyben a gyülekezetnek csak passzív részvétel jut az aktív pásztori tevékenység mellett. Miközben újabb és újabb gyakorlati teológusok munkáit mutatja be, eljut arra a következtetésre is, hogy a gyakorlati teológiának kritikai és normatív tudománynak kell lennie abban az értelemben, hogy folyvást a jobbra akarja az egyházat segíteni.<sup>344</sup>

Theodosius Harnack<sup>345</sup> már arról is szól, hogy a gyakorlati teológia azt mondja meg, hogy milyennek kell lennie az egyháznak. Mivel az egyház élő organizmus, ez azt feltételezi, hogy fejlődik is. Tehát a gyakorlati teológia az egyház önmaga építéséről szóló tudománya, amely a múlt alapján jelöli ki az egyház továbbfejlődésének és jövőbeli kibontakozásának útját.<sup>346</sup> Felülről nézve ez üdvrend, alulról pedig fejlődődés. Nagy vonalakban ugyanezeket képviseli Ernst Christian Achelis<sup>347</sup> is. Ravasz László reá támaszkodott a maga gyakorlati teológiai nézeteinek kialakításában. Alfred Krauss viszont arra a felismerésre jutott, hogy a gyakorlati teológiában Isten országára kell tennünk a hangsúlyt, és pedig abban az értelemben, hogy annak életelvvé kell lennie az emberben, mivel Isten országa nem csupán társadalmi organizáció a földön. Isten országa szükségképpen lett egyházzá, mert az egyház Isten országa megvalósulásának történeti feltétele. Ennek értelmében az egyház önmagában még nem jelent értékadót, s amennyiben üdvközösség, a benne személyessé lett üdvösség által lesz értékessé. Ha pedig üdvközösség, akkor beszélhetünk üdvintézményről is. Krauss álláspontja az, hogy a személyes élettapasztalattá lett üdv, az üdvközösség avatja az egyházat üdvintézménnyé, nem a konfesszionális hovatartozás vagy a tiszta tanba vetett hit. Ilyen értelemben a gyakorlati teológia az egész anyaszentegyház élettana.<sup>348</sup>

Heinrick Bassermann<sup>349</sup> továbbfejlesztette Alfred Krauss gondolatait, és arra a következtetésre jutott, hogy amennyiben a gyakorlati teológia tudomány, akkor ez teszi tudománnyá a többi teológiai diszciplínákat is, ugyanis magára vállalja a gyakorlati vonatkozást, amazokat pedig meghagyja ismereti öncélokknak.<sup>350</sup> A 19. századi társadalomtudományok a gyakorlati teológia segédtudományai lettek. Ilyen a pszichológia, amely nélkül nem ismerhetjük meg a vallásos embert, illetve

<sup>343</sup> Ravasz László: *Bevezetés a gyakorlati teológiába*, 19.

<sup>344</sup> Uo. 23.

<sup>345</sup> Theodosius Hamack (1817–1889) német teológus, négyrészes és két kötetben megjelent gyakorlati teológiai műve: *Praktische Theologie*. Erlangen 1877–1878.

<sup>346</sup> Ravasz László: *Bevezetés a gyakorlati teológiába*, 27.

<sup>347</sup> Ernst Christian Achelis (1838–1912) német teológus 1882-től haláláig volt a gyakorlati teológia tanára a Marburgi Egyetemen.

<sup>348</sup> Ravasz László: *Bevezetés a gyakorlati teológiába*, 32–33.

<sup>349</sup> Heinrich Gustav Bassermann (1849–1909), német lutheránus teológus, 1880-tól a Heidelbergi Teológiai Akadémia gyakorlati teológiai tanára.

<sup>350</sup> Ravasz László: *Bevezetés a gyakorlati teológiába*, 34.

az etnológia, a szociológia és a jog. Így eljutottunk oda, hogy a konfesszinális egyház szűk körű élettevékenysége egyetemes irányzattá lett. Egyház ott van, ahol a keresztyén elv valósul meg. A teológia felszabadult az egyházi gyámság alól, és tennivalóit nem az egyház szabja meg, hanem azt ő az egyháznak.

Ravasz László dolgozatát kritika érte amiatt, hogy figyelme csupán egy-két oldal terjedelemben fordult a gyakorlati teológia magyar művelőire. Itt Novák Lajos sárospataki tanár főiskolai székfoglalójából ragadja meg a két legfontosabb gondolatot: a gyakorlati teológia az életről szóló tudomány, illetve normatív tudomány, ugyanis a „kell-t” írja elő.<sup>351</sup> Ezt a hiányosságot be is elismeri a dolgozat végszavában, és ígéretet is tesz arra, hogy a hibát orvosolni fogja, s ezt meg is tette *Homiletikájában*.

A dolgozat második nagy részében az egyházat értelmezi. Alaptétele az, hogy a vallás egy viszony megélése. Az emberiség a váltságot keresi, ezt pedig csak az egyház tudja felmutatni a számára, és a váltság a vallásos viszony megélésének természetes következménye. A váltság teljes változás szükségességét is jelenti, amely meg is valósulhat. A keresztyénység előbb csak dinamizmus az egyénben. Valóssággá akkor lesz, ha projiciálódik, és behálózza a teljes életet. A keresztyénység egy belső tartalom megélése, amely önmegvalósulás, formálódás.<sup>352</sup> A „szívnek egyik titkos érzése” társasággá, történelemmé lett az idők folyamán. Mindez szükségszerű proiectio volt, akárcsak a csiga háza. Értelmet az egyén azon élettevékenysége ad neki, amelyekből prolongálódik, s ha az egyén, az élő centrum elvész, az egész hálózat kipusztul. Tehát a társadalmi hálózat pszichikai mechanizmusa akkor lesz újra elevenné, ha szubjektíve újra megéli azt a funkciót, amelynek prolongációjából származik.<sup>353</sup>

Az ősegyház élete három funkció kifejezéséből állt: a hitének kifejezése, a szeretet megélése és a reménység munkálása. Az elsőből hitvallás lett, a másodikból a diakónia, a harmadikból pedig a térítői és nevelői tevékenység. Az egyház ideája ez: Krisztusban élni, s ennek ugyanolyan jelentősége van, mint Isten országának. Ez az élet válik társadalmi projekcióvá: először gyülekezetté, a jogi formálódás után helyi közösségekké, amelyek területi, országos egyházakká szerveződnek. Ravasz László ezt az egyértelmű álláspontot képviselte:

„Az egyház mindaddig nem a tied, míg át nem éled azokat a funkciókat, amelyeknek objektíválódása ez a nagy történelmi ténykomplexum.”<sup>354</sup>

A gyakorlati teológia szakavatott művelőinek az a feladata, hogy kiolvasszák mindazt az egyházi funkciók történetéből, ami értékes, és ezzel segítsenek megélni azt a vallásos élettapasztalást, amely e kifejeződést produkálta. Ha megkaptuk a tiszta értéket, félredobtunk minden avult képzetet, ódon világfölfogást, az

<sup>351</sup> Ravasz László: *Bevezetés a gyakorlati teológiába*, 35.

<sup>352</sup> Uo. 42–43.

<sup>353</sup> Uo. 44.

<sup>354</sup> Uo.

idejétmúlt kultúra hasznavehetetlen héját, újra kifejezésre tudjuk juttatni a valódi értéket.

„Az új projectionak azonban a réginél jobbnak, nemesebbnek kell lennie, mint ahogy az élet, amelyből fakad, szintén tisztább és mélyebb, mint amiből a régi fakadt. Ez pedig az ideálnak, Jézus Krisztusnak a közvetlenebb, erősebb megélése által következhetik be. Erre csak a Krisztustól áthatott személyiségek képesek, vagyis az objektív intézmények életet ezektől a személyiségektől nyernek. Nem az egyház közvetíti tehát a híveknek<sup>355</sup> Krisztust, hanem épp ellenkezőleg: az igazi hívek közvetítik az egyháznak Jézust. Ezáltal központi helyre kerül a Krisztusban élő szabad keresztyén személyiség, aki nincs alárendelve az egyháznak, hanem teremti, megéli azt. Az egyház feladata ezek szerint nem is lehet más, csak a folytonos megújulás, megelevenedés.”<sup>356</sup>

Ravaszh László úgy látja, hogy az egyház életműködésének három tagozódása van hit, szeretet és remény szerint: építi önmagát egészében; fenntartja önmagát részeiben; reprodukálja önmagát.

A dolgozat harmadik része az egyház életének funkcióit taglalja. Ravasznak itt is van premisszája: az egyház annyiban van, amennyiben az egyének megélik az egyház életfunkcióit. Ez a tétel azt jelenti, hogy az egyház másodlagos, viszont szükségszerű képződmény, amelyet úgy lehet fenntartani, ha a hívek újra és újra megélik az egyház életfunkcióit. Vannak, akik megelégszenek azzal, hogy az egyház volt és van. Ebből azonban nem szükségszerűen következik, hogy lesz is. Az pedig, hogy van, és hogy lesz, csak akkor lesz igaz, ha a hívek szívében valósul meg. Nézetének itt úgy ad nyomatékot, hogy ismét Böhm Károlyt hívja segítségül.<sup>357</sup>

Ravaszh László szerint „ugyanezt a felfogást vittük át az egyházra mint vallásos társadalomra is”.<sup>358</sup> Tehát az „újramegélés” lesz kulcsfogalommá, amely nem egyenlő az újraeléssel. Ez az „újramegélés” olyan sajátos kifejezés, amelyet ilyen formában először Ravasz fogalmazott meg. Ebből az újramegélésből támad a papi hivatal is, amelyről ezt állapítja meg: amikor a papi tevékenység átlépi az egyén határait, és pszichikai prolóngációvá lesz, ezt már egyháznak nevezzük. Következtetése pedig ez: a pap az egyház személyes létformában. Az egyház objektíve létformát öltött papi funkciók összessége. A pap a gyülekezettől kap megbízatást, hogy mindazt, amit az egyes keresztyén önmagával és övéi tekintetében magányosan végez, azt az egyház nevében nyilvánosan gyakorolja. A papi hivatalt gyakorló személynek bizonyos feltételeknek kell megfelelnie. Ravasz ezek közé sorolja az újjászületést is, amelyet inkább a szekták követelnek meg, de főként hasznos lenne ez a református egyházban is,<sup>359</sup> és részletesen kitér a pré-

<sup>355</sup> Vagy inkább *tagjainak*. Megjegyzés tőlem.

<sup>356</sup> Ravaszh László: *Bevezetés a gyakorlati teológiába*, 55.

<sup>357</sup> Böhm Károly: *i. m.* 272.

<sup>358</sup> Ravaszh László: *Bevezetés a gyakorlati teológiába*, 58.

<sup>359</sup> Uo. 65.

dikátorság gyakorlásának hitbeli kérdéseire. Itt válik világossá a pap személyének súlya a gyülekezet hitélete tekintetében, s ez lesz a dolgozat harmadik részének központi témája. Itt érdemes felfigyelni arra, hogy a korábban már vázolt filozófiai hatások mellett szinte cáfolásként és hitvallásszerűen írja a következőket:

„Minden prófétaság, minden reformáció abban állott, hogy életté vált az ismeret, és nem abban, hogy új elvont gondolatot fedeztek föl. Vallásnak és tudománynak fejlődése éppen abban különbözik, hogy a tudománynál egy új igazságot ismernek föl, a vallásnál pedig egy új igazságot élnek át. Tehát a prédikátor nem fog modern teológiát prédikálni, hanem az örökkévaló evangéliumot belső élettapasztalat alapján [...]”<sup>360</sup>

A kultusz kapcsán arra a következtetésre jut, hogy az öncél. Ezen a ponton tökéletes kapcsolatot lát a művészettel. A kultusz és művészet teljesen összefonódott az őskorban. Úgy véli, hogy a művészet és a vallás ugyanarról a töről fakadt, de mindkettő más virágot hoz, és másfajta gyümölcsöt terem. És itt érkezzünk meg ahhoz a kérdéshez, hogy mi az esztétika kapcsolata a gyakorlati teológiával, és mi a szerepe ennek.<sup>361</sup> Ravasz László a homiletikai tankönyvében fejtette ki ezt részletesen.

Ravasz László felfogásában a teológiát nem lehetne elképzelni filozófia és esztétika nélkül. Az eddigiek alapján már körvonalazódott, hogy indíttatásában egyértelműen kimutathatjuk a filozófia szándékát, de azt is, hogy ezt soha nem teszi öncélúan. Aki meg akarja érteni az ő filozófiai nézeteit, ezt nem teheti az ő teológiájának figyelembevétel nélkül. Úgy is mondhatnánk: tudomásul kell vennie, hogy ő keresztyén volt. Ő úgy beszélt filozófiáról és esztétikáról, hogy közben nem rejtette véka alá a maga Istenbe vetett hitét. Ő Istent keresi minden gondolata mélyén. Utolsó, legteljesebb önéletrajzi írásából az is kiderül, hogy semmit nem művel öncélúan, l'art pour l'art módon, hanem azért foglalkozott teológiával, filozófiával, esztétikával, mert úgy vélte, hogy ezek a segítségére lesznek célja elérésében: alkalmassá lenni az Ige hirdetésére. Elsősorban mindig beszélni akart, és csak másodsorban írni.

„Ezért éreztem rajtam szigorú kritikussaim mindig valami szónokiasságot, pedig a rossz értelemben vett szónokiasság ellen egész életemben küzdöttem.”<sup>362</sup>

Takács Péter, aki Ravasz László egyik kései méltatója, érdekes megfigyelést tesz ezzel kapcsolatban. Úgy véli, hogy egyházi szolgálatának retorikai tengelyében Dante *Isteni színjátékának* Paradicsoma áll kimondatlanul. Az éden, az üdvözülés, a „megboldogulás”, a határtalan szeretet, az áradó kegyelem kulcsszavak ebben a retorikában.<sup>363</sup>

<sup>360</sup> Ravasz László: *Bevezetés a gyakorlati teológiába*, 69.

<sup>361</sup> Uo. 80.

<sup>362</sup> Ravasz László: *Emlékezéseim*, 113.

<sup>363</sup> Takács Péter: „...az én Uramnak, a Krisztusnak képében járok...” In: uő: *Orgonazúgás*. Ki-sebbségkutatási Könyvek. Lucidus Kiadó, Budapest 2005, (VIII–XXXII) XI.

„Az ő egyházi szolgálatában a szeretetben kimeríthetetlenül gazdag Isten »varázsolja« el a lelkeket. Az Isten teremtette világ a szeretettől, a kellemtől, a bájtól, az illatoktól, a kellemes hangoktól, az orgonazúgástól gazdag, ahol értelmet itt, a földön mindennek az isteni szerelem, kegyelem, a gyermeki ártatlanság, az üdvözülés, az érdemkeresés, az életigenlés, végül a megváltó, a jó, a boldogító halál ad.”<sup>364</sup>

Tényleg a beszéd volt legkedvesebb tevékenysége, legyen az igehirdetés, előadás vagy akár szónoklat. Ezt állapította meg Bárczay Gyula is:

„Magyarországon korának – talán az egész századnak is – legjelentősebb prédikátora és szónoka volt.”<sup>365</sup>

Életművének ez a része mindmáig és minden oldalról osztatlan elismerésben részesül.

Ravasz László olyan teológiát képvisel, amelyikben a hit feloldotta a középkori szorongást, amely az embert eszmélkedésének első pillanatától követi, s amely kitermeli a művészeteket, filozófiai irányzatokat, ébren tartja a hagyományokat, és a gazdasági fejlődés motorja.

A budapesti Kálvin téri templom szószékén 1921 karácsonyán elmondott prédikációja, amelynek a textusa az 1Jn 4,9 (*Az által lett nyilvánvalóvá az Isten szeretete bennünk, hogy az ő egyszülött Fiát elküldte az Isten e világra, hogy éljünk általa.*), kiválóan tükrözi, hogy mi áll gondolkodásának középpontjában, és hogy miként rendezi, rangsorolja magának (is) az őt ért szellemi hatásokat.<sup>366</sup> Úgy tűnik, hogy a prédikáció Antonio Allegri da Correggio *Szent éj* című festményének értelmezése, és a templomba betévedett avatatlan talán arra gondolhatott, hogy amit hall, az – kis túlzással – Correggio képeinek művészettörténeti elemzése. A prédikáció azzal kezdődik, hogy ez a legszebb karácsonyi kép. Az értő elemzők szerint szépségét az nyújtja, hogy minden fény a Jézus arcáról árad szét. Ez olyan dicsőséggel ragyog, „mintha a Nap hullott volna Mária ölébe”. Ezért a kép alá ezt lehetne írni: nyilvánvalóvá lett a karácsonyi titok.<sup>367</sup>

„Próbáljunk elgondolni egy olyan világot, melyben nincs hely a Jézus számára; egy világot, amelynek közepében nem ragyog a karácsonyi titok. A világtörténelemből akármelyik nagy embert kivehetjük, nem lesz mássá a világunk. Azok maradunk, akik voltunk, ha nincs is Julius Caesar, Napóleon, Newton vagy Kant. De ha Jézus nem születik vala meg, olyan mássá lenne a világunk, mint amilyen más lenne a tenger, ha kivennék belőle a – só.”<sup>368</sup>

<sup>364</sup> Takács Péter: *i. m.* XII.

<sup>365</sup> Bárczay Gyula: Bevezető. In: Ravasz László: *Válogatott írások*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern 1988, (7–20) 9.

<sup>366</sup> Ravasz László: A karácsonyi titok. In: uő: *Orgonazúgás. Beszéddek, előadások*, 110–113.

<sup>367</sup> Uo. 110.

<sup>368</sup> Uo.

Bárczay Gyula jól látja, hogy Ravasz László nem volt szakfilozófus, ennek ellenére a református egyház 20. századi legjelentősebb filozófiai gondolkodóját tisztelhetjük benne.<sup>369</sup> Maga Ravasz is elismerte: sokáig kísértette az a gondolat, hogy életét teljesen a bölcselkedésnek szenteli. Felesége testvérbátyját, ifj. Bartók Györgyöt nemcsak úgy emlegeti, mint aki nagy hatással volt szellemi fejlődésére, hanem úgy is, hogy miatta sem volt könnyű „szakítani” a filozófiával. Viszont „szellemi bigámiára nem voltam hajlandó”<sup>370</sup> – mondta annak kapcsán, hogy az irodalom mezsgyéjén is alkothatott volna maradandót, mivel többek között felkérték a *Pesti Napló* állandó munkatársának is. Ez elől azonban azzal tért ki, hogy egyházi teendőinek sem tud eleget tenni úgy, ahogyan szeretne, még kevésbe vállalhat magára újabb terheket.

Széles műveltsége, gazdag irodalmi tevékenysége tehát magyarázatot nyújt arra, hogy az irodalom, a bölcselkedés mindig különösen vonzották, s ugyanakkor gazdagították beszédeinek tartalmát és formáját. Filozófiai és esztétikai gondolkodásának köszönhetően a 20. századi magyar retorikaelmélet egyik legjelentősebb és legmagasabb színvonalú képviselője, és tőle származik a modern magyar retorikaelmélet teljesen új filozófiai-esztétikai, és egzisztenciális-etikai megalapozása.<sup>371</sup> Vigh Árpád így értékeli:

„Századunk első évtizedeiben, amikor a régi retorikát már igazán nem lehetett feltámasztani, éppen egy egyházi embernek, egy rendkívüli filozófiai és retorikai képzettséggel rendelkező református püspöknek jutott eszébe, hogy gyökerestől újragondolja a szóbeli meggyőzés elméletét.”<sup>372</sup>

Ő hangsúlyozza Ravasz László etikus magatartását is:

„Mindvégig távol tartotta a fasiszta ideológiától és az azt kiszolgáló retorikusoktól, s nem lehet szó nélkül elmenni amellett, hogy éppen a harmincas években húzta alá legnagyobb nyomattal a demagógia és az igazi szónoklat különbségét.”<sup>373</sup>

Bár a szövegből világosan kitűnik, hogy Vigh Árpád melyik kor szülöttje volt, mégis értékelendő, hogy egyáltalán akkor mert írni Ravaszról, amikor még az egyházban is agyonhallgatták.

Helyesen vélekedik róla Takács Péter, hogy azon gondolkodók közé tartozott, akik sikerrel tudtak szembeszállni azzal az erőszakos materializmussal, amely a newtoni fizikának és az evolúciós darwinizmusnak korlátolt világlátású tanaiba kapaszkodott. Írásai arról tesznek bizonyosságot, hogy ismerte és értette azokat a 20. századi teológiai-filozófiai áramlatokat, művészeti iskolákban felszínre tört irányzatokat, izmusokat és a társadalomfilozófiai, pszichológiai kutatások ered-

<sup>369</sup> Bárczay Gyula: *i. m.* 9.

<sup>370</sup> Ravasz László: *Emlékezéseim*, 279.

<sup>371</sup> Bárczay Gyula: *i. m.* 10.

<sup>372</sup> Vigh Árpád: *Retorika és történelem*. Gondolat Kiadó, Budapest 1981, 372.

<sup>373</sup> Uo. 354.

ményeit, amelyek Európa szellemi műhelyeiben születtek. E nélkül ugyanis nem tudta volna sikerrel képviselni azt, amire feltette életét. Más kérdés, hogy szándéka mennyire tudott megvalósulni egy olyan korban, amelyben világháborúk és forradalmak dúltak, gazdasági világválságok és szociális kérdések jelentkeztek, ideológiai diktatúra hódított teret, és a tudomány addig soha nem látott eredményekre, felfedezésekre jutott (pl. atombomba). Azonban nem tudunk egyetérteni Takács Péter túlzottan optimista értékelésével:

„[Ravasznak] sikerült a hit ellen gyűlölködő magabiztos materialistáknak is bebizonyítani, hogy elméletük üres fikció, a hitet romboló tökéletlenség.”<sup>374</sup>

Ez a feladat még egyelőre elvégezetlennek tűnik.

### Következtetések

Ravasz László irodalmi érdeklődés miatt kezdett el foglalkozni az esztétikával, amelyet elmélyült filozófiai stúdiummal alapozott meg, és ezt továbbcsiszolta esztétikai, műkritikai és irodalomkritikai írásaival. Lelkészi hivatását az esztétikai bölcselkedések mézes cseppjei édesítették meg. Mondanivalóját kitűnő stílusérzékkel és kitűnő szónoki felkészültséggel adta elő hallgatóságának. Ezért hamar kitűnt korának igehirdetői közül. Mindezt úgy tette, hogy Isten Igéjének üzenetét nem oldotta fel a forma mulandó csillogásában. Tudatosan került az ilyenfajta „giccs”-et.

A filozófia és esztétika számára olyan alkalmas eszközhöz bizonyult, amely igényes, rendszerezett, áttekinthetően strukturált beszédeket eredményezett, és esztétikai élvezetet nyújt hallgatósága és olvasói körében. Beszédeinek és írásainak szépsége azért ragyoghatott olyan fényesen, mert forrásuk nem evilági volt. Ravasz László ezt a menny magasságából merítette, és áldásként hintette szét. Ezért meglepő, hogy esztétikai „kalandozásai” során éppen Schopenhauer gondolkodásával foglalkozott olyan behatóan, akinél nem láthatjuk azt a fajta szépséget, amelyet ő képviselt.

Schopenhauer azon nagy elmék közé tartozott, aki nem tudta felfedezni a keresztyénység által hirdetett Isten szépségét. Nem érzékelte a teremtett világ szépségét, és gondolkodása a biológiai lét köré is épül. Az embert tartja a legnagyobbnak, leginkább a zseniket és az általuk létrehozott alkotásokat értékeli, amelyek megérdemlik a szép minősítést. Miközben alapmagatartásában váltig azt igyekszik igazolni, hogy a filozófiának nincs szüksége a vallásra, főként a keresztyénségre, mégis lelkesen követi a buddhizmust. Ez nemcsak olyan inspirációs forrás volt számára, amelyet felhasznált saját filozófiai rendszerének tökéletesítésére. Nemcsak tanult a nagy keleti meditálók gondolataiból, hanem inkább magát is közéjük sorolja.

<sup>374</sup> Takács Péter: *i. m.* XXIX.



*A vallás is egyike volt azoknak a dolgoknak, amelyhez csak azon a kizárólagos, akaratlagos természetesen keresztül képes közeledni, amelyik megköveteli, hogy minden öhozzá alkalmazkodjon, minden őt szolgálja, és neki ne kelljen senkét szolgálnia.*

Míg Schopenhauer zárkózott, magának való, az átlagemberektől elforduló magatartás képviselője, addig Ravasz László a nyitott, minden emberhez oda-forduló és őket szolgálni akaró filozófus volt. A rendelkezésre álló összes eszközzel nem azért törekszik a maximumra, mert ki akart tűnni közülük, vagy mert az emberek imádatát kereste. Ő meg volt győződve: az a gyönyörködtető és fenséges, hogy másokért vagyunk ebben a világban. Ugyanarra a gondolatra jut el, mint Schopenhauer, de más irányból és más céllal: az embernek hatalma van, amit gyakorolhat mások felett, de nem azért, hogy uralkodjék, hanem hogy építsen másokat.

Úgy tűnik, Schopenhauer félreértette a buddhizmust, miközben „hódolt” előtte. Csupán azt próbálta kiválogatni tanaiból, ami őt érdekelte, s ami beleillett az ő felfogásába. Célja ugyanis ez volt: úgy megújítani a filozófiát, ahogyan azt még senki nem tette. Ravasz László olyan gondolkodót vélt felfedezni benne, aki előfutára volt a liberális teológiának, amelyen ő maga is felnőtt, de amelytől fokozatosan és egyre világosabban kimutatható módon el is távolodott, s amelyet a bölcsélet tudományos eszközeivel törekedett kiszorítani a magyar református teológiai gondolkodásból.

Ravasz soha nem téveszti szem elől a célt. Tiszteli a filozófiát, de csupán eszközként használja. Nem kérdőjelezi meg, hanem helyesli és jóváhagyja létét, mert úgy véli, minden Istentől adatott az ember számára, és azzal kötelessége helyesen élni. Számára a bölcselkedés olyan eszköz, amely odafordít a világhoz, és segít elmélyülni Isten gondolatainak mélységében, akaratának még helyesebb megértésében és cselekvésében. Ugyanis cselekvésre sarkall, tettekre késztet, és mindezek helyességét szavatolja. Mert aki mindent bölcsen gondol át, az nem tévedhet. Ezt a felfogását azonban revideálta pályájának későbbi szakaszában. Az I. és II. világháború iszonyú pusztításai, borzalmi, a számtalan ártatlan áldozat arra ébreszti rá őt is, hogy a bölcsesség többé már nem lehet irányadó, s hogy a finom, kellemes, bájos, szép dolgok nem mindig számítanak. Saját korának jeleiből kiindulva Schopenhauer ezt már korábban vizionálta, és ő ezért tekintette a filozófiát a világtól való elfordulás eszközének, egyfajta elefántcsontvárnak, ahova el lehet menekülni a világban uralkodó szenvedések, szörnyűségek taszító és undorító dolgai előtt. Látta a szenvedést, és miközben nem tudta elfogadni a keresztyén megváltást, úgy talált kiutat és „költözött ki” a világból, hogy teljesen lemondott az akaratról.

Ravasz Lászlót eleinte a filozófia kritikai aspektusa ragadta meg, amelyet az újkantiánus Böhm Károly tanítványaként szívott magába. Filozófiai érdeklődése sokáig az általa kidolgozott felismerésekre épült, és annyira volt ő is kantiánus, amennyire mestere. Saját filozófiai rendszert nem alakított ki, egyéni útke-resések nem ösztönzik, bár némelykor csábítóan érezte elkalandozni a mély

gondolatok végtelen univerzumában, de inkább csak azért, hogy meglássa azt, amit más is már észrevett.

A filozófia ifjúkori érdeklődéséhez terelte vissza, az esztétikához, ahol helye és szerepe van a bírálóknak. Mert az esztétikában bírálni kell, véleményt kell alkotni. Témái szinte mindent felölelnek, ami a művészetekkel kapcsolatos, s talán csak a zene az, ami érdeklődésének inkább periferikus tere. Viszont az irodalom, a festészet, a szobrászat, az építészet mind-mind olyan területek, ahol bőséggel vannak észrevételei. A kortárs dolgok nem foglalkoztatják, nem fedezett fel magának olyan művészeket, akiknek lelkes pártolójává vált volna, és az esztétikában is inkább az egyetemesség, egyértelműen a klasszikus, a patinás vonzotta. Tehát az, amelyben ott van valamilyen formában a számára oly fontos „Üzenet”, s így érdemes beszélni róla, illetve felmutatni azt a benne rejlő művészi felismeréseken és megvalósításokon keresztül. Egy-egy műalkotás esetében el is mer térni a kanonizált értelmezéstől. Ha valamit másként lát, az kimondja, és ezzel arra figyelmeztet, hogy nem mindig az a biztos, amit sokan állítanak. Bizonyos kérdéseket újraértelmezni lehet, ha azt a bölcsesség fényénél már másképpen látjuk.

Ravasz László úgy látta, hogy a filozófia, az esztétika és a teológia barátai lehetnek egymásnak. A filozófiára szükség van a teológiai rendszerezésben, az esztétika pedig nemcsak a retorikának nyújt hathatós módszert, hanem a színvonalas beszédek igényes megfogalmazásában is.

## Felhasznált irodalom

### *Ravasz László írásai*

- A beszéd, mint műalkotás. In: uő: *Legyen világosság. Beszédek, írások*. III. kötet. Franklin-Társulat, Budapest 1938, 32–42.
- A cél. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszédek, cikkek*. II., Franklin-Társulat, Budapest 1933, 15–23.
- Ady vallásossága. In: uő: *A Tháborhegy ormán*. Szerzői kiadás. Kolozsvár 1928, 129–131.
- A felejtés. In: uő: *Isten rostájában. Beszédek, írások*. II. kötet. Franklin-Társulat, Budapest é. n. 344–349.
- A felelősség. In: uő: *Isten rostájában. Beszédek, írások*. II. kötet. Franklin-Társulat, Budapest é. n. 352–453.
- A gyülekezeti igehirdetés elmélete. (Homiletika)*. Református Egyházi Könyvtár XI. Szerk. Antal Géza. A Magyar Református Egyház kiadása, Pápa 1912.
- A haldokló műalkotás. In: uő: *Tudom, kinek hittem*. A »Studium« kiadása, Budapest 1927, 91–98.
- A Kossuth-szobor. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszédek, cikkek*. II., Franklin-Társulat, Budapest 1933, 126–129.
- A lángész, mint emlékezet. In: uő: *Orgonazúgás. Beszédek, előadások*. Szerző kiadása, Budapest 1923, 27–31.
- A láthatatlan ember. In: uő: *Az emberélet útjának felén. Beszédek, cikkek, előadások*. Az Út kiadása, Kolozsvár 1924, 240–242.

- A lehetetlenség elve a művészetben. In: uő: *Orgonazűgás. Beszűedekek, előadások*. Szerző kiadása, Budapest 1923, 41–43.
- A Milói Vénusz karja. In: uő: *A Tháborhegy ormán*. Szerzői kiadás. Kolozsvár 1928, 70–75.
- A nagy emberek nagy haszna. In: uő: *Legyen világosság. Beszűedekek, írások*. II. kötet. Franklin-Társulat, Budapest é. n., 485–493.
- Angyal a pajzson. In: uő: *Isten rostájában. Beszűedekek, írások*. III. kötet. Franklin-Társulat, Budapest é. n., 198–202.
- A pap-literátor. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszűedekek, cikkek*. II., Franklin-Társulat, Budapest 1933, 90–99.
- Áprily Lajos. In: uő: *Az emberélet újjának felén. Beszűedekek, cikkek, előadások*. Az Út kiadása, Kolozsvár 1924, 264–268.
- Arany János, a magyar lángelme. In: uő: *Isten rostájában. Beszűedekek, írások*. III. kötet. Franklin-Társulat, Budapest é. n. 170–178.
- A romok symphoniája. In: uő: *Orgonazűgás. Beszűedekek, előadások*. Szerzői kiadás, Budapest 1923, 49–52.
- Az élet oszlopai. In: uő: *A Tháborhegy ormán*. Szerzői kiadás. Kolozsvár 1928, 85–91.
- Az érzékiség a művészetben. In: *Egyetemi lapok* 1903/10, 180–181.
- Az individualizmus születése és halála. In: uő: *Legyen világosság. Beszűedekek, írások*. III. kötet. Franklin-Társulat, Budapest 1938, 531–534.
- Az irodalom, a művészet, mint az evangélium helyettesítűje. In: uő: *Legyen világosság. Beszűedekek, írások*. III. kötet. Franklin-Társulat, Budapest 1938, 1938, 4–14.
- Baksay Sándor. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszűedekek, cikkek*. II., Franklin-Társulat, Budapest 1933, 100–111.
- Baksay Sándor emlékezete. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszűedekek, cikkek*. II., Franklin-Társulat, Budapest 1933, 112–123.
- Bevezetés a gyakorlati teológiába. Theologiai magántanári vizsgálatra*. Ellenzék Nyomda, Kolozsvár 1907.
- Bűhm Károly értékelmélete, különös tekintettel esztétikai alapelveire. In: Kajlűs (Keller) Imre (szerk.): *Dr. Bűhm Károly élete és munkássága*. II. kötet. Besztercebánya 1913, 130–152.
- Dante. In: uő: *Válogatott írások*. Eurűpai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern 1988, 338–340.
- Dr. Bartűk Gyűrgy, mint teológus. In: uő: *A Tháborhegy ormán*. Szerzői kiadás. Kolozsvár 1928, 9–44.
- Emlékezűseim*. Kálvin Kiadó, Budapest 1992.
- Goethe és világa. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszűedekek, cikkek*. II., Franklin-Társulat, Budapest 1933, 149–156.
- Hol van az ember? In: uő: *Legyen világosság. Beszűedekek, írások*. II. kötet. Franklin-Társulat, Budapest é. n., 505–512.
- Két nagy világtanítű. Aquinűi Tamás és Kant. In: uő: *Legyen világosság. Beszűedekek, írások*. III. kötet. Franklin-Társulat, Budapest 1938, 15–20.
- Kicsoda az ember? In: uő: *A Tháborhegy ormán*. Szerzői kiadás. Kolozsvár 1928, 44–69.
- Kis dogmatika*. Az Utűszűt írta: Szűnási Sándor. Kálvin Kiadó, Budapest 1990.
- Magamról*. Nagy Nyomda, Debrecen 1944.
- Mefiszűtű és Lucifer. In: *Egyetemi Lapok*, 1903/10, 182–186.
- Mennyit ér az ember? In: uő: *Legyen világosság. Beszűedekek, írások*. III. kötet. Franklin-Társulat, Budapest 1938, 458–463.

- Milton. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszédek, cikkek.* II., Franklin-Társulat, Budapest 1933, 130–138.
- Mi minden van egy versben? In: uő: *A Tháborhegy ormán.* Szerzői kiadás. Kolozsvár 1928, 136–138.
- Mitől féljünk, és mitől ne? In: uő. *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszédek, cikkek.* II., Franklin-Társulat, Budapest 1933, 157–164.
- Ószövevényi magyarázatok. Az utószót írta Szénási Sándor. Kálvin Kiadó, Budapest 1993.
- Optimizmus és pesszimizmus. In: uő: *A Tháborhegy ormán.* Szerzői kiadás, Kolozsvár 1928, 76–84.
- Örök diákok. Magamról. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszédek, cikkek.* II., Franklin-Társulat, Budapest 1933, 305–307.
- Pál Athénben. In: uő: *Isten rostájában. Beszédek, írások.* III. kötet. Franklin-Társulat, Budapest é. n., 427–472.
- Petőfi, az Alföld lelke. In: uő: *Orgonazúgás. Beszédek, előadások.* Szerzői kiadás, Budapest 1923, 53–58.
- Schopenhauer esztetikája.* Gombos Ferenc Könyvnyomdája, Kolozsvár 1907.
- Schopenhauer személye. In: *Erdélyi Protestáns Lap* 1906/47–51.
- Sors és bűn. In: uő: *Isten rostájában. Beszédek, írások.* II. kötet. Franklin-Társulat, Budapest é. n., 309–314.
- Sisyphus köve. In: uő: *Alfa és Ómega, Prédikációk, beszédek, cikkek.* II., Franklin-Társulat, Budapest 1933, 282–288.
- Szabolcska Mihály szobrának leleplezésekor. In: uő: *Isten rostájában. Beszédek, írások.* III. kötet. Franklin-Társulat, Budapest é. n., 142–144.
- Találkozás önmagunkkal. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszédek, cikkek.* II., Franklin-Társulat, Budapest 1933, 24–33.
- Tompa Mihály. In: uő: *Alfa és Ómega. Prédikációk, beszédek, cikkek.* II., Franklin-Társulat, Budapest 1933, 77–89.
- Törvényadó szükség. In: uő: *Legyen világosság. Beszédek, írások.* II. kötet. Franklin-Társulat, Budapest é. n., 500–504.
- Univerzalizmus. In: uő: *Legyen világosság. Beszédek, írások.* III. kötet. Franklin-Társulat, Budapest 1938, 526–530.
- Vajda János festő költészete. In: *Egyetemi Lapok* 1903/10, 186–189.
- Vallás és művészet. In: *Erdélyi Protestáns Lap* 1904/32, 259–261; 1904/33, 258–269.
- Zenehercegnő és három nénye. In: uő: *Isten rostájában. Beszédek, írások.* III. kötet. Franklin-Társulat, Budapest é. n., 133–141.

### *Egyéb művek*

- Bárczay Gyula: Bevezető. In: Ravasz László: *Válogatott írások.* Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern 1988, 7–20.
- Bartók György, id.: *Vallás és élet, egyház és állam.* Ellenzék-nyomda, Kolozsvár 1906.
- Böhm Károly: *Az ember és világa III. Axiológia vagy értékten.* Stein János M. Kir. Egyet. Könyvkereskedése, Kolozsvár 1906.
- Erdő János: *Vallástörténelem. Egyetemi jegyzet.* Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 1998.
- Hegedűs Lóránt: *Újkantiánus és értékteológia.* Mundus Kiadó, Budapest 1996.
- Hermán M. János: Ravasz László egyházpolitikai üzenete. In: *Partiumi Egyetemi Szemle* 2007/2, 7–13.

- Juhász Tamás: „Útközben voltam teológus” – Ravasz László munkásságának teológiai értékelése. In: *Confessio*. 2008/1. 14–22.
- Kelemen Attila: Ravasz László (1882–1975). ...aki „útközben” volt... In: Kozma Zsolt (szerk.): *Akik jó bizonyosságot nyertek. A Kolozsvári Református Teológia tanárai. 1895–1948*. Kolozsvár 1996, 105–136.
- Kozma Zsolt: *Ravasz László erdélyi gyökerei és életműve*. In: uő: *Tegnap, ma és örökké*. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár 2010, 157–165.
- Kozma Zsolt: *Ravasz László erdélyi indulása*. In: uő: *Önazonosság és küldetés*. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár 2001, 99–104.
- Makkai Sándor: *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*. Minerva Nyomda, Kolozsvár 1925.
- Makkai Sándor: *Magyar fa sorsa. A vádlott Ady kötetése*. Erdélyi Szépművés Céh, Kolozsvár 1927.
- Máté Farkas Zoltán: Ravasz László esztétikai gondolkodása. In: *Református Szemle* 2011/3, 263–285.
- Pannenberg, Wolfhart: *Teológia és filozófia. A két tudomány viszonya és közös története*. L’Harmattan, Budapest 2009.
- Ruzsicska Kálmán: *Schopenhauer esztetikája*. (Értekezések a nyelv és a széptudományok köréből.) Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1881.
- Safranski, Rüdiger: *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei*. Európa Kiadó, Budapest 1996.
- Schopenhauer, Arthur: *A világ, mint akarat és képzet*. Osiris, Budapest 2007.
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 1. Band. F. A. Brockhaus, Leipzig 1819.
- Strathern, Paul: *Schopenhauer*. Saxum Kiadó, Budapest 2003.
- Szerb Antal: *Magyar irodalomtörténet*. Tizennegyedik – teljes – kiadás. Magvető, Budapest 2005.
- Sziklai László: *Arthur Schopenhauer*. In: 33 bölcseleti mű. Móra könyvkiadó, Budapest 1995, 285–288.
- Takács Péter: „...az én Urannak, a Krisztusnak képében járok...” In: uő: *Orgonazúgás*. Kisebbségkutatási Könyvek. Lucidus Kiadó, Budapest 2005, VIII–XXXII.
- Vasady Béla: A teológus Ravasz László. In: uő (szerk.): *És lőn világhosszág. Emlékkönyv Ravasz László hatvanadik életéve és Dunamelléki püspökségének húszadik évfordulója alkalmából*. Franklin-Társulat, Budapest 1942, 59–138.
- Vígh Árpád: *Retorika és történelem*. Gondolat Kiadó, Budapest 1981.